Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. I. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 3.
Sechsundfünfzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Abhandlungen.

1.

Über die Zusammensetzung der Liturgie im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen.

Von

J. Brückner.

Unter dem reichen Schatz von alten Liturgieen, der uns aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche überliefert ist, nimmt die sogen. Clementinische oder Apostolische, die wir im achten Buche der apostolischen Konstitutionen finden, in jeder Beziehung eine hervorragende Stellung ein. Alles, was das Studium der alten Liturgieen überhaupt anziehend und lohnend macht, bietet sie besonders reichlich: sie giebt uns nicht nur Aufschluß über eine Menge einzelner Punkte und Fragen der alten Kirchengeschichte, sondern sie zeichnet uns auch ein deutliches und, weil gleichsam von der Kirche selbst entworfenes, möglichst objektives Bild der gottesdienstlichen Gebräuche und Einrichtungen und, was mehr ist, des Sinnes und der Bedeutung, die die Kirche denselben beilegte. Dazu kommt, daß uns ihre Überlieferung im achten Buche der Konstitutionen eine gewisse Bürgschaft für ihr beträchtliches Alter von vornherein bietet. Ihr Inhalt ist ein überaus reicher; aber weil sie in klarer, nach den Stufen des Gottesdienstes geordneter Disposition vorwärts schreitet, so macht sie im ganzen bei allem Reichtum doch nicht den Eindruck des Überladenen. Daneben fällt allerdings auf den ersten Blick sofort auf, daß sie nicht weniger als drei Fürbittenformulare hat, in Kap. 10. 12 und 13, was bei

der bedeutenden Ähnlichkeit dieser Gebete als eine unnötige Wiederholung erscheinen möchte. Solchen Beobachtungen gegenüber muß sich die Frage erheben: wie gliedert sich diese ausgedehnte Liturgie? Ist sie ein Werk aus einem Guß, oder ist sie eine Zusammensetzung aus mehreren einzelnen liturgischen Stücken oder Formularen? Diese Fragen sind natürlich für die Beurteilung unserer Liturgie von großer Wichtigkeit, ihre Beantwortung ist namentlich unerläßlich, wenn man daran gehen will, das vielumstrittene Alter der Liturgie festzustellen. Dennoch hat unter den vielen, welche sich mit der Liturgie beschäftigt haben, wie Renaudot, Drey, Bunsen, Probst u. a., nur Probst diesen Punkt in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen. Doch glauben wir, daß die von ihm gefundenen Resultate bei einer eingehenden Prüfung aller Punkte und Andeutungen, die hierbei in Betracht kommen, erheblich teils zu modifizieren, teils zu erweitern sind.

Auf den ersten Blick sehen wir, daß die Liturgie selbst sich deutlich in drei Teile gliedert, welche der ganzen schriftstellerischen Anlage des achten Buches der Konstitutionen entsprechend verschiedenen Aposteln zugeschrieben werden: der erste Kap. 4 und 5, die Ordination eines Bischofs behandelnd (Petrus), der zweite von Schluß des Kap. 5 bis Kap. 11, die missa catechumenorum enthaltend (Andreas), und der dritte Kap. 12—14, die missa fidelium behandelnd (Jakobus).

Betrachten wir hiervon zunächst den ersten Teil, Kap. 4 und 5, so ist nicht zu übersehen, daß von unserem Urteil über diesen Abschnitt die Auffassung von Zweck und Bestimmung der ganzen Liturgie abhängt. Finden wir nämlich, daß dieses Formular für die Ordination des Bischofs ursprünglich und von Anfang an mit den übrigen Kapiteln zu einer Liturgie verbunden war, so müssen wir annehmen, daß die ganze Liturgie nur für den Tag einer Bischofsweihe, d. h. bei einer außerordentlichen und seltener vorkommenden Gelegenheit benutzt wurde; erkennen wir aber, daß Kap. 4 und 5 erst vom Verfasser des achten Buches der Konstitutionen oder von einem anderen Sammler mit der Katechumenen- und Gläubigenmesse verbunden wurde, so können wir unbedenklich die folgende Liturgie für die gewöhnliche, allsonntäglich

von der Gemeinde gebrauchte halten. Man wird aber bei genauerer Prüfung sich mit Sicherheit für die letztere Annahme entscheiden müssen. Denn während Kap. 4 in Übereinstimmung mit can. 1 der canones apostolici mehrere Bischöfe [1]) als bei der Bischofsweihe anwesend voraussetzt, finden wir diese in den folgenden Kapiteln nirgends wieder erwähnt, obgleich doch an Stellen, wie z. B. Anfang des 12. Kapitels: „οἱ πρεσβύτεροι ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καὶ ἐξ εὐωνύμων στηκέτωσαν κ. τ. λ.“, nicht bloß die Möglichkeit, sondern selbst die Notwendigkeit ihrer Erwähnung gegeben war. Will man also nicht zu den doch höchst unwahrscheinlichen Annahmen greifen, daß die übrigen Bischöfe überhaupt nicht dem Gottesdienst beigewohnt hätten, sondern sofort nach Beendigung der Ordination nach ihren Kirchen zurückgekehrt wären, oder gar, daß sie sich unter die Menge der Gemeinde, also der Laien, gemischt hätten, so kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß der, welcher zuerst die Kap. 5 (Schluß) bis 15 niederschrieb, dabei keine Rücksicht auf die Ordinationsliturgie Kap. 4 und 5 genommen hat, sondern daß diese letztere erst von dem Verfasser des achten Buches vorangestellt ist. Auch läßt sich noch eine Spur und Andeutung dieser Zusammenschiebung aufzeigen. Während nämlich bei allen Gebeten, die der Bischof in der Katechumenenmesse spricht, dieser immer einfach „ὁ ἐπίσκοπος“ genannt wird, heißt er bei dem ersten derselben, dem über die Katechumenen „ὁ χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος“. Offenbar hat hier der Sammler durch Hinzufügung des Wortes „χειροτονηθείς“, das in der Ordinationsliturgie wiederholt vorkommt, die beiden von ihm vereinigten Liturgieen wie mit einer Klammer zusammenhalten wollen [2]).

Aber auch die folgenden Kapitel haben nicht von Anfang an eine Liturgie gebildet. Dies folgt namentlich aus dem Anfang von Kap. 12, einer Stelle, auf die schon Probst aufmerksam ge-

---

[1]) Jedenfalls mehr als vier, denn wir lesen: „εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων ἅμα καὶ δυσὶν ἑτέροις ἑστώς, τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων σιωπῇ προσευχομένων.“

[2]) Ähnlich, wie der Redaktor der Genesis c. 2, 4 zu dem Gottesnamen יְהוָה den im vorangehenden Kapitel herrschenden Namen אֱלֹהִים hinzufügt.

macht hat. Er sagt darüber[1]): „Sehen wir uns nämlich den Schluß der Katechumenenmesse an, so wird die Erteilung der pax genau beschrieben. Der Anfang des Dankgebetes Kap. 12 enthält die Worte: ‚daß keiner gegen den anderen, daß keiner in Heuchelei‘. War aber nach dem Schluß von Kap. 11 der Friedenskuß schon erteilt und selbst die Oblation vorüber, wie daraus zu schließen, daß der Subdiakon dem Priester Wasser über die Hände gießt, wozu dann noch der Ruf des Diakons, der seinen Platz vor und bei dem Friedenskusse hatte? Man hat darum die Wahl, entweder den Schluß von Kap. 11 für einen Zusatz zu halten, dann schließt sich an das Amen des bischöflichen Gebetes Kap. 11 der Ruf des Diakons: ‚daß keiner aus den Katechumenen u. s. w.‘ richtig und sachgemäß an; oder man muß die Katechumenenmesse für ein eigenes Formular halten, das der Sammler aufnahm und diesem ein zweites Formular, welches Kap. 12 enthält, anreihte. Wir entscheiden uns für die erste Annahme, weil die Oration über die Gläubigen in den Fürbitten des Kap. 12 so hervortritt, daß beide Teile einem und demselben Formular angehören müssen, und weil der Schluß von Kap. 11 die Signatur eines späteren Zusatzes an der Stirn trägt.“

Hier hat Probst ganz richtig erkannt, daß der Anfang von Kap. 12 mit dem, was vorangeht, nicht in Einklang steht, so daß auf keinen Fall von Anfang an beide Stellen zusammen in derselben Liturgie sich befunden haben können. Aber er hat wesentliche Punkte, in denen die beiden Stellen unvereinbar auseinandergehen, übersehen und infolge dessen nicht den richtigen Schluß aus jenem Mangel an Übereinstimmung gezogen. Denn wenn man auch zugeben muß, daß aus den Worten „μήτις κατά τινος, μήτις ἐν ὑποκρίσει“, auf welche Worte wir unten noch zurückkommen müssen, sich ein genügendes Argument ableiten läßt, so läßt sich doch aus einer anderen Stelle noch viel evidenter der Beweis führen, daß der Anfang von Kap. 12 nicht bloß mit dem Schluß von Kap. 11, sondern mit allen vorangehenden Kapiteln

[1]) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte (Tübingen 1870), S. 276.

in Widerspruch steht. Es handelt sich nämlich um die Worte: „ὁ διάκονος λέγῃ· μήτις τῶν κατηχουμένων· μήτις τῶν ἀκροωμένων· μήτις τῶν ἀπίστων· μήτις τῶν ἑτεροδόξων· οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε“ [1]). Diese Aufforderung des Diakons muß nach dem Vorangegangenen sehr auffallen. Denn in der Katechumenenmesse haben wir ja gesehen, daß alle die, welche hier ermahnt werden, der heiligen Handlung fern zu bleiben, längst entlassen, und daß überhaupt nur noch die Gläubigen anwesend sind. Wozu also noch eine solche Mahnung des Diakons? Man könnte vielleicht meinen, daß, obgleich die Katechumenen u. s. w. schon früher entlassen worden sind, doch gerade an dieser Stelle, wo das heiligste Mysterium der Christen, die Eucharistiefeier, beginnt, jene Ermahnung so zu sagen zur Sicherheit nochmals wiederholt worden sei. Ist diese Auskunft aber schon an sich wenig wahrscheinlich, so spricht dagegen noch insbesondere der Umstand, daß die, welche der Eucharistie nicht beiwohnen sollen, hier weder in der Anzahl, noch in der Reihenfolge, in der sie vorher entlassen sind, aufgezählt werden. In der Katechumenenmesse werden nämlich zuerst die ἀκροώμενοι und ἄπιστοι (Kap. 5), dann die κατηχούμενοι, darauf die ἐνεργούμενοι, φωτιζόμενοι, οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ (welche sämtlich an unserer Stelle vom Diakon gar nicht erwähnt werden) entlassen; hier dagegen werden die κατηχούμενοι, ἀκροώμενοι, ἄπιστοι, ἑτερόδοξοι aufgezählt. Da also weder Zahl noch Ordnung der zu Entlassenden übereinstimmt, und es höchst unwahrscheinlich ist, daß diese Ermahnung zum Weggehen erst dann sollte wiederholt worden sein, wenn schon ein Teil (Kap. 10 und 11) des lediglich für die Gläubigen bestimmten Gottesdienstes vorbei war, so stehen entschieden die Worte μήτις τῶν κατηχουμένων bis μήτις τῶν ἑτεροδόξων mit der Katechumenenmesse in Widerspruch.

Noch deutlicher zeigt sich dieser Widerspruch in den folgenden Worten: „οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε“. Daniel hat die Schwierigkeit, die hierin liegt, bemerkt, und bringt daher

---

1) Vgl. de Lagarde, Constitutiones apostolicae (Lipsiae 1862), S. 248, Z. 11—14.

in einer Anmerkung eine oder eigentlich drei Erklärungen für dieselbe [1]): „Böhmer l. c., p. 371: ‚Der Diakon fügt hinzu: οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε‘. Augusti, Denkwürdigkeiten VIII, 111 giebt das προέλθετε mit: ‚Entfernet euch‘, die πρώτην εὐχὴν von dem ‚allgemeinen Kirchengebete, welchem auch die Katechumenen und Fremden beiwohnen durften‘, verstehend. Die Wahrheit dieser Exposition ist zweifelhaft. Wie die Phrase πρώτην εὐχὴν auf das erste von den Gläubigen per silentium gesprochene Gebet, welchem die Katechumenen und Fremden nicht beiwohnen durften, sich beziehen kann: so das προέλθετε darauf, daß diejenigen, die dieses Gebet gesprochen hatten, zum eucharistischen Akte hinzu- (oder vor-)treten sollten. Hierzu harmoniert vortrefflich, daß die Konstitutionen, nachdem sie das Gebot erteilt haben: ‚Die Kinder nehmet zu euch, ihr Mütter!‘ die Paränesen vortragen lassen: ‚Daß nicht jemand wider einen anderen, daß nicht jemand in der Hypokrisie sei! Bei dem Herrn mit Furcht und Zittern aufrecht stehend mögen wir opfern!‘ „Et mihi placet Boehmeri interpretatio neque indiget scriptorum testimoniis vox προέρχεσθαι, accedere. Tamen cum supra sine dubitatione significet discedere (V, VI, VII) neque consentaneum sit, eandem vocem in eadem liturgia duplicem tenere sensum, hoc loco malim legere προςέλθετε. Docet varietas lectionis a Cotelerio exhibita, codices in hac liturgia voces προέλθετε et προςέλθετε persaepe confudisse.“ In dieser Anmerkung sind drei Erklärungsversuche (von Augusti, von Böhmer und von Daniel) enthalten, aber keiner derselben ist unserer Ansicht nach imstande, die Schwierigkeit aus dem Wege zu schaffen. Denn Augusti spricht zwar in der von Böhmer angeführten Stelle von „einem allgemeinen Kirchengebet, dem auch die Katechumenen und Fremde beiwohnen durften“, läßt sich aber durchaus nicht genauer über die Beschaffenheit dieses „allgemeinen Kirchengebetes“ aus. Es ist auch nicht wohl einzusehen, welcher Art und welchen Inhaltes dasselbe gewesen sein, sowie welche Stelle es im Gottesdienst gehabt haben sollte. Denn was soll denn ein

[1]) Daniel, Codex liturgicus eccles. univers. IV, 60.

„allgemeines“ Gebet anderes enthalten, als eben das, was wir in Kap. 10 und 11 finden, Bitten für die Kirche, für ihre Stände, die christlichen Brüder, das Heil der eigenen Seele u. s. w.? Daß aber diesen Gebeten nicht einmal die Katechumenen, geschweige denn Fremde beiwohnen durften, zeigt ja unsere Liturgie ganz unzweifelhaft. Auch in den Kirchenvätern, die hierbei in Frage kommen, ist von einer derartigen Einrichtung nichts zu finden [1]).

Was nun ferner die Erklärung von Böhmer betrifft, so wird niemand, soweit die Wortbedeutung in Frage kommt, bestreiten, daß *προέρχεσθαι* heißen kann „herzutreten“, „vortreten“. Aber mit vollem Recht hat schon Daniel diese Übersetzung zurückgewiesen, weil es nicht wahrscheinlich sei, daß ein und dasselbe Wort in derselben Liturgie kurz hintereinander einen ganz verschiedenen Sinn habe, oder vielmehr, wir können sagen, weil dies eine reine Unmöglichkeit ist. Jedoch der Ausweg, den er selbst vorschlägt, bietet nicht geringere Schwierigkeiten. Denn es ist kein Grund abzusehen, warum wir annehmen sollen, daß an dieser Stelle sämtliche Handschriften ohne Ausnahme fälschlich *προέλθετε* für *προσέλθετε* geschrieben haben. Denn wenn auch zuzugeben ist, daß bisweilen eine Handschrift der Apostolischen Konstitutionen an einer Stelle, wo die anderen *προέλθετε* haben, *προσέλθετε* liest, oder umgekehrt, so wird doch Daniels Behauptung erst aufrecht erhalten werden können, wenn eine Stelle nachgewiesen wird, an der sämtliche Handschriften offenbar und zweifelsohne sich geirrt haben. Daß aber in den letzten Worten von Kap. 9 „*μήτις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω*“, wo nach Bunsens Ansicht für das *προελθέτω* der Handschriften *προσελθέτω* korrigiert werden soll, eine solche Stelle gefunden sei, muß entschieden in Abrede gestellt werden [2]). Demnach kann es an unserer Stelle (Anfang

[1]) Vgl. hierzu namentlich Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung, Bd. I und II.

[2]) Liest man *μήτις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω*, so ermahnt der Diakon an dieser Stelle die Gläubigen, die allein noch übrig sind, daß keiner von ihnen hinausgehe, „daß keiner von denen, welche nicht können (welchen es nicht erlaubt ist) weggehe“. Man könnte dagegen sagen, daß die Worte *τῶν*

von Kap. 12), wo alle Handschriften einstimmig προέλθετε lesen, nicht zweifelhaft sein, daß mit diesen Worten der Diakon, die Katechumenen und die übrigen den Gläubigen nicht Gleichgestellten zum Weggehen auffordert, — eine Aufforderung, die mit den vorhergehenden Kapiteln schlechterdings nicht zu vereinigen ist, da nach diesen bereits alle nicht zu den Gläubigen Gehörigen längst entlassen sind. Auch ist ferner zu beachten, daß in Kap. 12 die Mütter aufgefordert werden „τὰ παιδία προςλαμβάνεσθε“, während in Kap. 11 die Vorschrift gegeben war „τὰ παιδία δὲ στηκέτω πρὸς τῷ βήματι“. Doch ist dieser Differenz nur geringeres Gewicht beizulegen, weil die Erklärung nicht ausgeschlossen bleibt, daß jenes (Kap. 11) von den größeren, dieses (Kap. 12) von den kleineren Kindern zu verstehen sei.

Haben wir so den Widerspruch erkannt, in dem der Anfang von Kap. 12 mit den vorangehenden Kapiteln steht, so können wir unmöglich zu seiner Erklärung denselben Ausweg wie Probst einschlagen. Denn da wir gesehen haben, daß nicht nur die Worte μήτις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει, sondern auch die diesen vorangehenden mit Kap. 5—11 unvereinbar sind, so würde die

---

μὴ δυναμένων nicht übersetzt werden können: „denen es nicht erlaubt ist“. Dieser Schwierigkeit entgehen aber die, welche die Lesart ändern, auch nicht, da δύνασθαι offenbar ganz in derselben Bedeutung steht, wenn ich sage κατηχούμενος οὐ „δύναται“ προσέρχεσθαι, wie wenn ich sage οὐδεὶς τῶν πιστευόντων „δύναται“ προέρχεσθαι. Sprachlich also ist gegen die Lesart der Handschriften nichts einzuwenden. Daß aber eine derartige Mahnung an die Gläubigen keineswegs unnütz oder überflüssig war, sehen wir aus dem neunten (zehnten) der apostolischen Canones (vgl. Bunsen, Hippolyt und seine Zeit, Bd. II, S. 69). Auch ist zu beachten, daß der Diakon sofort nach den Worten μήτις κ. τ. λ. fortfährt: ὅσοι πιστοὶ κλίνωμεν γόνυ und ebenso πάντες συντόνως παρακαλέσωμεν, welche beiden Ermahnungen nochmals ausdrücklich hervorheben, daß die Gesamtheit der Gläubigen ohne Ausnahme sich an der nun folgenden heiligen Handlung beteiligen soll. Wir halten also die Lesart der Handschriften προελθέτω durchaus für die richtige, weil sie nach Sinn und Zusammenhang vollständig paßt und sprachlich nicht schwieriger ist, als Bunsens Konjektur προςελθέτω. Übrigens ist Drey derselben Ansicht, denn er sagt: „so mahnt der Diakon, daß von den übrigen Anwesenden niemand die Versammlung verlassen soll“. (Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Canones der Apostel, Tübingen 1832, S. 107.)

Schwierigkeit doch nicht beseitigt werden, auch wenn wir mit Probst die letzten Worte von Kap. 11 (Friedenskuß) als ein Einschiebsel streichen wollten [1]). Wir ziehen daher die Auskunft vor, die Probst zwar angedeutet, aber verworfen hat. Wir nehmen nämlich an, daß an dieser Stelle zwei verschiedene liturgische Formulare aneinandergeschoben sind. Denn der Einwurf, den Probst gegen diesen Ausweg erhebt, daß „die Oration für die Gläubigen in den Fürbitten des Kap. 12 so hervortritt, daß beide Teile einem und demselben Formular angehören müssen“, trifft nicht zu; im Gegenteil läßt sich gerade aus der großen Ähnlichkeit der Gebete in Kap. 10 und 12 ein starker Beweisgrund für unsere Ansicht entnehmen.

Vergleichen wir nämlich das Fürbittengebet in Kap. 12 mit dem in Kap. 10, so muß uns sofort die erstaunliche Ähnlichkeit nicht bloß im Inhalt, sondern auch in der Form auffallen. Wir lassen zusammengestellt die Stellen folgen, wo der gleiche Inhalt mit gleichen oder doch höchst ähnlichen Worten ausgedrückt ist. Es wird gebetet: Kap. 10: *ὑπὲρ τῆς ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων*; Kap. 12: *ὑπὲρ τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων*. Kap. 10: *ὅπως ὁ κύριος ἄσειστον αὐτὴν καὶ ἀκλυδώνιστον διαφυλάξῃ ... μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*; Kap. 12: *ὅπως αὐτὴν διαφυλάξῃς ἄσειστον καὶ ἀκλυδώνιστον ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Kap. 10: *ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς ... τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας*; Kap. 12: *ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς τῆς ὀρθοτομούσης τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*. Kap. 10: *ὑπὲρ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν ... ὑπὲρ τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας ... ὑπὲρ ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν ...*; Kap. 12: *ὑπὲρ διακόνων, ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν*. Kap. 10: *ὑπὲρ τῶν ἐν συζυγίαις καὶ τεκνογονίαις*; Kap. 12: *ὑπὲρ τῶν ἐν σεμνοῖς γάμοις καὶ τεκνογονίαις*. Kap. 10: *ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ ἐξεταζομένων*; Kap. 12: *ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίαις*. Kap. 10: *ὑπὲρ τῶν πλεόν-*

---

1) Ob diese Worte in der That interpoliert oder ursprünglich sind, werden wir unten noch genauer zu untersuchen haben.

των καὶ ὁδοιπορούντων, ὑπὲρ τῶν ἐν μετάλλοις καὶ ἐξορίαις … ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ καταπονουμένων, ὑπὲρ ἐχθρῶν καὶ μισούντων ἡμᾶς, ὑπὲρ τῶν διωκόντων ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, ὅπως ὁ κύριος πραΰνας τὸν θυμὸν αὐτῶν διασκεδάσῃ τὴν καθ᾽ ἡμῶν ὀργήν· ὑπὲρ τῶν ἔξω ὄντων καὶ πεπλανημένων, ὅπως ὁ κύριος αὐτοὺς ἐπιστρέψῃ; Kap. 12: *ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ, ὑπὲρ τῶν ἐν ἐξορίαις … ὑπὲρ τῶν πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων … ὑπὲρ τῶν μισούντων ἡμᾶς καὶ διωκόντων ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομά σου, ὑπὲρ τῶν ἔξω ὄντων καὶ πεπλανημένων, ὅπως ἐπιστρέψῃς αὐτοὺς εἰς ἀγαθὸν καὶ τὸν θυμὸν αὐτῶν πραΰνῃς.*

Daß diese zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen in beiden Gebeten höchst auffällig sind und einer Erklärung bedürfen, wird niemand leugnen. Ganz unmöglich scheint uns aber die oben angeführte Ansicht von Probst, der diese Übereinstimmung „ein Hervortreten der Oration für die Gläubigen in den Fürbitten des Kap. 12“ nennt, also wohl an eine schriftstellerische Absicht des Verfassers denkt. Denn gesetzt, wir fänden die beiden fraglichen Gebete nicht in einer Liturgie, sondern in irgendeinem anderen Werke eines Schriftstellers, so würden wir es schon da ganz unglaublich finden, daß zwei Gebete, die doch für ganz verschiedene Zwecke bestimmt sind, vom Verfasser in fast dieselben Worte gekleidet worden wären. Wir würden uns mit Recht wundern, daß ein Schriftsteller, dem doch unleugbar ein gewisser Reichtum von Gedanken und namentlich eine reiche Fülle des Ausdruckes zugebote stehen, so ungeschickt alles mit denselben Worten wiederholen würde. Und doch ließe sich in diesem Falle immer noch zur Erklärung oder Entschuldigung anführen, daß er nicht absichtlich, sondern unwillkürlich für dieselben Dinge auch in dieselben Ausdrücke verfallen sei. Hier aber handelt es sich um eine kirchliche Liturgie, in der das, was dort schon sehr auffällig wäre, völlig unmöglich ist. Denn das ist jetzt ziemlich allgemein zugegeben, daß der, welcher unsere Liturgie niederschrieb, dies nicht zwecklos that, sondern entweder, weil er sie bereits im kirchlichen Gebrauche fand, oder in der Absicht, daß sie in kirchlichen Gebrauch komme. Nun hieße es aber doch wirklich die Christen der ersten Jahrhunderte

einer großen Geistesarmut oder Geistesträgheit zeihen, wenn man glauben wollte, daß sie jahraus jahrein, Sonntag für Sonntag in ein und demselben Gottesdienst ohne eine Unterbrechung durch Predigt, Schriftvorlesung u. dgl. zweimal für dieselben Dinge mit denselben Worten — denn nur dies stellen wir in Abrede — gebetet hätten.

Wir haben jetzt ferner den Schluß von Kap. 11 zu betrachten und zu prüfen, ob er in der That, wie Probst behauptet, „die Signatur eines späteren Zusatzes an der Stirn trägt" und also als interpoliert zu betrachten ist. Probst hat für seine Behauptung folgende Gründe angeführt [1]): „Von der Trennung der Geschlechter beim Friedenskuß und darum im Gottesdienst überhaupt, weiß Tertullian noch nichts. Die Nennung der Subdiakonen nebst dem ihnen zugewiesenen Geschäfte ist gleichfalls ein Zeichen einer späteren Zeit. Daß der genannte Schluß ein Zusatz ist, den der Sammler machte, folgt ferner aus den Worten: Diakonen sollen an den Thüren der Männer, Subdiakonen an denen der Frauen stehen. Dieser Satz enthält einen Widerspruch. Als es nämlich Subdiakonen gab, standen die Diakonen nicht mehr als Wächter an den Thüren, und so lange die Diakonen die Thüren bewachten, gab es keine Subdiakonen." Von diesen drei Gründen verdient nur der dritte eine eingehende Erwägung, dem ersten und zweiten dagegen ist von vornherein alle Beweiskraft abzusprechen. Denn wer nicht nach einer vorgefaßten Meinung, sondern nach dem Sachverhalt selbst urteilen will, darf nicht so zuwerke gehen, daß er alles für unecht oder interpoliert erklärt, was zu der Zeit, in die seiner Überzeugung nach die Liturgie fallen muß, nicht stimmt. So ist aber Probst verfahren, indem er die angeführten Gründe beibrachte. Wenn die Trennung der Männer von den Frauen und die Erwähnung der Subdiakonen mit den Verhältnissen zu Tertullians Zeit in Widerspruch steht, so haben wir daraus durchaus nicht zu schließen, daß diese Stellen interpoliert sind, sondern vielmehr daß die Liturgie erst nach dieser Zeit abgefaßt ist, — falls uns nicht (was Probst nicht gethan hat) vorher nachgewiesen ist,

1) Probst a. a. O., S. 276.

daß alle anderen Punkte mit zwingender Notwendigkeit auf ein höheres Alter unserer Liturgie hinweisen [1]). Der dritte Grund dagegen verdient eine eingehende Prüfung, weil, wenn wirklich die Worte unter sich im Widerspruch stehen, dies in der That eine Interpolation höchst wahrscheinlich machen würde. Aber die Behauptung, daß die Diakonen niemals gemeinsam mit den Subdiakonen die Thüren sollten gehütet haben, ist keineswegs erwiesen. Wir lesen nämlich im zweiten Buche der Konstitutionen [2]): *στηκέτωσαν δὲ οἱ μὲν πυλωροὶ εἰς τὰς εἰσόδους τῶν ἀνδρῶν, οἱ δὲ διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν.* Daß diese Stelle interpoliert sei, hat weder, so viel wir wissen, bis jetzt jemand behauptet, noch wird sich dies leicht behaupten lassen, weil sie zu fest in den Zusammenhang eingegliedert ist. Wir ersehen aus ihr, daß die Diakonen auch noch zu einer Zeit, wo sie bereits eine durchaus nicht untergeordnete Stellung im Gottesdienst einnahmen — denn in demselben Kapitel sehen wir den Diakon ein Gebet (*προςευχήν*) verrichten — und wo es bereits für die niederen Dienste bestimmte kirchliche Beamte gab, mit letztem gemeinsam jene niederen Funktionen verwalteten. Ob diese niederen Kirchendiener nun „*πυλωροί*“ oder „*ὑποδιάκονοι*“ genannt werden, ist hierfür gleichgültig: denn wenn feststeht, daß die Diakonen mit den Thürhütern zusammen einen Dienst verrichtet haben, so muß zum mindesten die Möglichkeit zugegeben werden, daß sie dasselbe auch mit Subdiakonen gethan haben. Diese Möglichkeit wird aber durch unsere Stelle, gleichviel ob die Vorschrift über die Subdiakonen ursprünglich oder interpoliert ist, zur Gewißheit erhoben. Denn wie hätte doch im letzten Falle irgendjemand auf den Gedanken kommen können, die einfache Vorschrift „*διάκονοι ἱστάσθωσαν εἰς τὰς θύρας*“ (Probst, S. 277) zu ändern nicht in „*ὑποδιάκονοι ἱστάσθωσαν εἰς τὰς θύρας*“, sondern viel um-

---

[1]) An der Stelle, wo Probst über das Alter der Liturgie spricht, zeigt er, daß nichts uns hindere, dieselbe für sehr alt zu halten, da die Stellen, in denen Subdiakonen vorkommen, interpoliert seien. Weshalb aber müssen sie interpoliert sein? Weil die Erwähnung der Subdiakonen auf eine spätere Zeit hinweist!!

[2]) Apostol. Konstit. II, c. 57.

ständlicher in „οἱ δὲ διάκονοι ἱστάσθωσαν εἰς τὰς τῶν ἀνδρῶν θύρας, καὶ οἱ ὑποδιάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν“, wenn nicht eben diese Ordnung zu seiner Zeit bestanden hätte? Darin also, daß den Diakonen und Subdiakonen in unserer Stelle dieselbe Verrichtung zugeschrieben wird, ist durchaus keine historische Unmöglichkeit und somit auch kein Beweis für die Interpolation des Schlusses von Kap. 11 zu finden. Es ist demnach Probst nicht gelungen, die Interpolation des Schlusses von Kap. 11 mit zureichenden Gründen nachzuweisen. Namentlich aber ist er durchaus eine Erklärung schuldig geblieben, mit welcher Absicht wohl jemand am Schluß von Kap. 11 sollte eine Beschreibung des Friedenskusses interpoliert haben, wenn doch in Kap. 12 bei den Worten „μήτις κατά τινος κ. τ. λ.“ schon eine solche Beschreibung gegeben war. Wir haben auf diese Frage unten nochmals zurückzukommen. Es bleibt demnach das Resultat, daß der Schluß von Kap. 11 jedenfalls im wesentlichen ursprünglich, d. h. nicht erst vom Redaktor des achten Buches oder einem noch späteren hinzugefügt ist.

Noch eine weitere Stelle ist in unserer Liturgie zu finden, wo sofort die bedeutende Verschiedenheit der vorangehenden und der folgenden Gebete auffällt, nämlich der Anfang von Kap. 13. Auch auf diese Stelle hat Probst aufmerksam gemacht. Er sagt [1]) darüber: „Sollten nun die Fürbitten zweimal gesprochen und das zweite Mal vom Diakon wiederholt worden sein? Das ist an sich unglaublich und läßt sich auch bei keinem Kirchenvater eine Spur solchen Verfahrens finden. Man könnte annehmen, dieses Gebet sei das II, c. 59 angezeigte, von dem es heißt: der Diakon betet u. s. w. Allein zwei Bedenken erheben sich dagegen. Erstens kommt in den Fürbitten des Kap. 13 ein Memento für die Verstorbenen vor, von dem in dem Gebete über die Gläubigen II, c. 59 keine Rede ist, und zweitens, wie soll der Sammler so ungeschickt gewesen sein, hier ein Gebet einzuschalten, das an den Schluß der Katechumenenmesse gehörte!“ Dann führt er seine eigene Ansicht dahin aus, daß die Worte „καὶ ὁ διάκονος κηρυσ-

---

[1]) Probst a. a. O., S. 277.

σέτω πάλιν“ (Ende von Kap. 12) nicht zu verbinden seien mit dem Gebet, welches in Kap. 13 darauf folgt, da „κηρύσσειν“ vom Vorbeten nicht gebraucht werde und in der missa fidelium der Diakon keine wirklichen Gebete habe verrichten dürfen; sondern daß dieses Gebet und alles Folgende aus einem zweiten Formular entnommen und hier an unsere Liturgie angehängt sei. Dieser Ansicht müssen wir im wesentlichen beistimmen, namentlich weil Kap. 13—15 sich schon dadurch deutlich von Kap. 12 abheben, daß in Kap. 12 der Bischof alles allein verrichtet, während in Kap. 13—15 alle Gebete des Bischofs vorbereitet werden durch Ermahnungen und Aufforderungen des Diakons, wie wir sie in der Katechumenenmesse gefunden haben. Ausführlicher werden wir diese Differenz noch weiter unten nachzuweisen haben.

Überblicken wir demnach das Resultat der bisher angestellten Untersuchungen, so haben wir gefunden, zunächst, daß der Anfang von Kap. 12 zu der Katechumenenmesse nicht paßt; sodann, daß die Fürbitten dieses Kapitels wegen ihrer bis auf die Worte sich erstreckenden Ähnlichkeit mit denen in Kap. 10 nicht von Anfang an mit letzteren können in einer Liturgie gestanden haben; endlich, daß sich die Kap. 13—15 deutlich von Kap. 12 unterscheiden und abheben. Bevor wir jedoch daran gehen können, uns auf Grund dieser Ergebnisse ein Urteil über die Art und Weise zu bilden, wie die Liturgie des achten Buches zusammengesetzt worden ist, haben wir noch zu untersuchen, ob nicht kleinere Stellen, d. h. einzelne Bezeichnungen, Vorschriften u. s. w. im Gegensatz zu ganzen Abschnitten und Teilen der Liturgie, als interpoliert und somit einer späteren Zeit angehörig sich kenntlich machen. Es handelt sich hier zunächst um die Erwähnung der Subdiakonen. Dieselben kommen an vier Stellen unserer Liturgie vor: zweimal am Schlusse von Kap. 11 (248, 6. 8), einmal in Kap. 12, in dem Gebet für die Verstorbenen (257, 7), und einmal Kap. 13 (259, 20), in der Vorschrift, welche die Ordnung der einzelnen Stände beim Empfang des Abendmahles angiebt. Was nun zunächst die beiden ersten Stellen, am Schlusse von Kap. 11 anlangt, so glauben wir oben schon gezeigt zu haben, daß hier durch die Erwähnung der Subdiakonen durchaus keine historische Un-

möglichkeit und kein Widerspruch im Zusammenhang sich ergiebt. Trotzdem können wir ihre Erwähnung hier so wenig wie in Kap. 13 für ursprünglich halten, sondern müssen dieselbe dem Redaktor der Liturgie zuschreiben. Wir lesen nämlich in den Fürbitten des Kap. 10, nachdem für die Bischöfe und Presbyter gebetet ist: „ὑπὲρ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας καὶ ὑπηρεσίας δεηθῶμεν, ὅπως ὁ κύριος ἄμεμπτον αὐτοῖς τὴν διακονίαν παράσχηται· ὑπὲρ ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν δεηθῶμεν", und ebenso Kap. 13: „ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς, παντὸς πρεσβυτερίου, πάσης τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας καὶ ὑπηρεσίας". Wir sehen daraus deutlich, daß diese Gebete noch nichts von einem Stande der Subdiakonen wissen, sondern an der Stelle, wo dieser hingehören würde, die ὑπηρεσία nennen. Denn es ist keineswegs richtig, wenn Probst [1]) meint: „die ὑπηρεσία werde specifiziert durch Lektoren und Kantoren, und ihnen die Jungfrauen, Witwen und Waisen beigefügt; denn sie gehörten zu der kirchlichen Dienerschaft". Schon dies letztere kann nicht zugegeben werden, da doch wenigstens bei den Waisen entschieden ein anderer Gesichtspunkt als der der ὑπηρεσία vorliegt. Vielmehr bezeichnet ὑπηρεσία die Gesamtheit der ὑπηρέται und diese ὑπηρέται waren eine ganz bestimmte, unter den Diakonen, aber über den Vorlesern und Sängern stehende Ordnung der niederen Kleriker. Dies folgt aus einer Stelle des 6. Buches [2]). Es heißt hier, nachdem von den Bischöfen, Presbytern und Diakonen, welche zusammengenommen werden, die Rede gewesen ist, weiter: „ὑπηρέτας δὲ καὶ ψαλτῳδοὺς καὶ ἀναγνώστας καὶ πυλωροὺς καὶ αὐτοὺς μονογάμους εἶναι κελεύομεν" [3]). Wenn also in den Gebeten von Kap. 10 und

[1]) Probst a. a. O., S. 280.

[2]) Konstitutionen VI, c. 17.

[3]) Diese Stelle, welche neben den „ὑπηρέται" die „πυλωροὶ" nennt, widerlegt die Behauptung von Drey, „daß beide Wörter dasselbe Amt bedeuten". Höchstens könnte man gegen unsere aus der Stelle gezogenen Folgerung geltend machen, daß mit „ὑπηρέτας" die Sänger, Vorleser und Thürhüter zusammengefaßt seien, also mit καὶ ψαλτῳδοὺς eine Apposition zu ὑπηρέτας anfange. Sollte dies aber verständlich sein, so mußte das καὶ vor ψαλτῳδοὺς fehlen.

Kap. 13 nur die ὑπηρεσία, d. h. die ὑπηρέται, nicht die Subdiakonen erwähnt werden, diese letzteren dagegen in Vorschriften, die zu derselben Liturgie gehören, vorkommen, so folgt daraus, daß die Stellen, in denen sie vorkommen, spätere Zusätze sind. Es bleibt dabei dahingestellt, ob der Redaktor die Vorschriften, die den Subdiakonen gegeben werden, ganz neu hinzugefügt, oder ob er, was wahrscheinlicher ist, dieselben vorgefunden und nur überall für ὑπηρέται ὑποδιάκονοι geschrieben hat. Probst hält in Kap. 13 nicht nur das Wort „ὑποδιάκονοι", sondern die ganze, die Reihenfolge des Abendmahlsgenusses regelnde Vorschrift, also die Worte von „ἔπειτα οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι u. s. w. bis μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας ἄνευ θορύβου" für einen späteren Zusatz. Er begründet dies damit, einmal, daß es kurz darauf heißt: „ψαλμὸς δὲ λεγέσθω λγ ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τοὺς λοιπούς", während doch solche „λοιποί" nach dem vorigen Satze nicht mehr vorhanden seien; sodann daß μεταλαμβάνειν nicht in demselben Sinne vom Volke wie vom Bischofe gesagt werden könne. Dies letztere trifft gar nicht zu, da μεταλαμβάνειν durchaus unterschiedslos für den Empfang des h. Abendmahles gebraucht wird, wie schon die Stelle aus dem zweiten Buche der Konstitutionen [1]) beweist: „μεταλαμβανέτω ἑκάστη τάξις καθ' ἑαυτήν". Die von Probst bemerkte Ungenauigkeit im Gedankenfortschritt ist allerdings zuzugeben, indes ließe sich dieselbe doch auch aus einer recht natürlichen [2]) Nachlässigkeit des Ausdruckes erklären. Die Interpolation der ganzen Vorschrift ist also nur als eine nicht ganz unwahrscheinliche zu bezeichnen, gewiß aber ist, daß in derselben das Wort Subdiakonen nicht gestanden hat. Auffallend allerdings ist es, daß der Redaktor in den Vorschriften zwar geändert, in den Gebeten selbst aber den älteren Ausdruck „ὑπηρέται" gelassen hat. Wir können uns dieses Verfahren nur aus seiner Pietät gegen die durch den Gebrauch der Kirche geheiligten Gebetsformulare erklären.

---

[1]) Konstitutionen II, c. 57 (gegen Ende).

[2]) Der Verfasser giebt freilich gleich zu Anfang die Ordnung der Feier an; indem er aber den Hergang und die Form derselben beschreibt, versetzt er sich unwillkürlich wieder in den Anfang derselben.

Eben darum aber können wir auch nicht annehmen, daß die Erwähnung der Subdiakonen in dem Gebete für die Verstorbenen, (Kap. 12) ihm zuzuschreiben sei, sondern müssen dieselbe für ursprünglich halten. Denn hätte er hier ein Gebetsformular interpoliert oder korrigiert, warum hätte er nicht dasselbe in den Fürbitten Kap. 10 und Kap. 13 thun sollen?

Nachdem wir so die, unseres Erachtens sehr geringfügigen, Zuthaten des Redaktors aufgezeigt haben, kehren wir zu unserer Hauptuntersuchung über die Zusammensetzung der Liturgie zurück. Es handelt sich jetzt nämlich weiter um die Fragen: wieviel ursprünglich selbständige Formulare sind in unsere Liturgie hineingearbeitet, welches war die ursprüngliche Gestalt dieser Teile und wie ist der Sammler bei ihrer Zusammenstellung zuwerke gegangen? Um die Antwort auf diese Fragen vorwegzunehmen, so glauben wir uns die Entstehung der im achten Buche der Konstitutionen vorliegenden Liturgie folgendermaßen denken zu müssen: Der Sammler hatte zwei liturgische Formulare vor sich, die beide den ganzen Gottesdienst umfaßten, d. h. missa catechumenorum, Friedenskuß, missa fidelium, in deren ersterem aber die Katechumenenmesse voller und reicher beschrieben war, während in dem zweiten die Gläubigenmesse eine ausführlichere Behandlung gefunden hatte. Beide enthielten den Friedenskuß und deshalb schob sie der Sammler an dieser Stelle an einander. Es ist also Kap. 5—11 mit der Katechumenenmesse aus dem ersten, Kap. 12 mit der Eucharistie aus dem zweiten Formular entlehnt. Mit Kap. 13[1]) ließ der Sammler dann den zweiten Teil des ersten Formulars, aus dem er die Katechumenenmesse genommen hatte, folgen. Sehen wir zu, womit wir diese Annahme beweisen können.

---

[1]) So drücken wir uns der Kürze halber hier und im Folgenden aus: genauer beginnt dieser neue Teil schon vorher, S. 258, Z. 9 mit „καὶ ὁ ἐπίσκοπος εἰ πάτω κ. τ. λ.“, wie das Wiedereintreten der Bezeichnung „ἐπίσκοπος“ beweist, vgl. unten.

Zunächst ist es klar, daß die ersten Worte von Kap. 12 einen schon vorangegangenen Teil der Liturgie voraussetzen, ebenso klar aber auch, wie schon oben gezeigt, daß die Katechumenenmesse, wie wir sie in Kap. 5—11 lesen, dieser erste Teil nicht sein kann. Aus den Worten „μήτις τῶν κατηχουμένων, μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἑτεροδόξων. οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε“ ersehen wir einmal, daß vorher schon für die, welche zum Weggehen aufgefordert werden, gebetet worden ist; sodann daß noch kein Gebet für die Gläubigen stattgefunden hat, dem nur diese beiwohnen durften, denn vor, nicht nach demselben mußten selbstverständlich die Katechumenen u. s. w. entlassen werden; endlich ist es nach den Worten zum mindesten höchst wahrscheinlich, daß die Gebete für die Katechumenen u. s. w. nicht einzeln der Reihe nach für jeden Stand, sondern für alle zusammen zu gleicher Zeit verrichtet worden sind, weil doch, wenn einzelne Stände schon entlassen wären, der Diakon sie nicht alle zum Weggehen auffordern würde. Hieraus können wir uns ein ungefähres Bild von der ersten Hälfte, der Katechumenenmesse, dieses zweiten Formulars machen; mehr darüber erlauben uns die Worte nicht zu schließen. Daß aber der Friedenskuß auch in diesem zweiten Formular vorkam, folgt aus den Worten: „μήτις κατά τινος, μήτις ἐν ὑποκρίσει“. Daß diese Worte vor Erteilung des Friedenskusses gesprochen wurden, ergiebt sich schon aus der Natur der Sache und läßt sich aus dem zweiten Buche der Konstitutionen [1]) beweisen. Da nun diese Worte hier im 12. Kapitel ohne alle weitere Erklärung, ohne irgendeine aus dem Zusammenhang zu entnehmende Veranlassung stehen, so können wir mit gutem Recht annehmen, daß auch hier nach den Worten „μήτις κατά τινος κ. τ. λ.“ eine Vorschrift über den Friedenskuß gestanden hat [2]), die aber der

[1]) Konstitutionen II, c. 57. In den übrigen Liturgieen haben wir die Formel nicht gefunden, vgl. jedoch in der Liturgie des h. Markus (Daniel, Codex liturg. IV, 149): „κατάπεμψον τὴν δωρεὰν τοῦ πνεύματος, ὅπως ... ἀσπασώμεθα ἀλλήλους ... μὴ ἐν ὑποκρίσει“, und in der Liturgie des h. Jakobus (Renaudot, Collectio liturgiarum oriental., T. II, p. 29: „ut ab omni dolo omnique acceptatione personarum mundati salutemus invicem“.

[2]) Dasselbe scheint — denn er drückt sich nicht ganz deutlich aus —

Sammler, weil er die Beschreibung des Friedenskusses schon aus dem ersten Formulare gegeben hatte, einfach wegließ.

Es fragt sich jetzt weiter, ob auch das erste Formular, das bis zum Friedenskusse in unsere Liturgie aufgenommen ist, einen zweiten Teil gehabt hat, und wie dieser Teil beschaffen gewesen ist. Verfolgen wir das achte Buch der Konstitutionen weiter, so finden wir in den Kapiteln 35—39 Vorschriften über Früh- und Abendgottesdienste, die nur in Gebeten bestanden und in denen man das Abendmahl nicht nahm [1]). Hier lesen wir im 35. Kapitel: „*καὶ μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμὸν προσφωνήσει ὁ διάκονος ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων καὶ χειμαζομένων καὶ τῶν φωτιζομένων καὶ τῶν ἐν μετανοίᾳ, ὡς προείπομεν· μετὰ δὲ τὸ ἀπολυθῆναι, ὁ διάκονος ἐρεῖ· ὅσοι πιστοί, δεηθῶμεν τοῦ κυρίου· καὶ μετὰ τὸ προσφωνῆσαι αὐτὸν τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς ἐρεῖ· Σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ θεός, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου· ἀναστάντες αἰτησώμεθα τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου . . .*“ Nach diesen Worten ist vollständig klar, daß in diesen Früh- und Abendgottesdiensten die Gebete für die Katechumenen, Besessenen u. s. w. in eben der Form, wie wir sie Kap. 5—11 finden, verrichtet wurden, was bestätigt wird durch Ausdrücke wie „*ὡς προείπομεν*“ (Kap. 35), „*ἵνα μὴ πάλιν λέγωμεν τὰ αὐτά*“ (Kap. 37). Nur der eine Punkt höchstens könnte, wenn man bloß Kap. 35 ins Auge faßt, zweifelhaft erscheinen, ob in den Worten „*μετὰ τὸ προσφωνῆσαι τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς*“ auch das Gebet für die Gläubigen (Kap. 10) einbegriffen ist, so daß also die Worte „*ἀναστάντες κ. τ. λ.*“ diesem Gebete sich anschließen, oder ob diese Worte überhaupt an die Stelle jenes Gebetes treten sollen. Daß das erstere aber ge-

---

Probst zu meinen, da er die Beschreibung des Friedenskusses am Ende vom Kap. 11 für interpoliert hält und trotzdem auf S. 291 sagt: „Den Friedenskuß berichtet in gleicher Weise Justin, wie die Liturgie.“ Aber um so unmöglicher wird die behauptete Interpolation des Schlusses von Kap. 11, zumal gar wenn man Kap. 5—12 für ein Formular hält. Denn dann hätte ja der Interpolator die vorhandene Beschreibung des Friedenskusses gestrichen, um sie dann sofort an einer anderen Stelle zu interpolieren!

[1]) In den Worten Kap. 7: „*εὐμενῶς πρόσδεξαι τὴν εὐχαριστίαν ἡμῶν*“ hat „*εὐχαριστία*“ offenbar die ursprüngliche Bedeutung „Danksagung“.

meint ist, ersehen wir deutlich aus Kap. 37 (gegen Ende), wo vorgeschrieben wird: „ἐπιφερέτω μετὰ τό · σῶσον αὐτοὺς καὶ ἀνάστησον, ὁ θεός, ἐν τῇ χαριτί σου · αἰτησώμεθα κ. τ. λ." Ob es sich mit dem Gebet, das der Bischof spricht (Kap. 11) ebenso verhielt, oder ob dieser nur die Gebete aus Kap. 37 und Kap. 38 sprechen sollte, ergiebt sich zwar nicht aus den Worten, doch ist das erstere höchst wahrscheinlich. Nach dem Gebet des Bischofs wird die Gemeinde sofort mit den Worten des Diakons „προέλθετε ἐν εἰρήνῃ" entlassen. Wir sehen also, daß die Kirche das Formular für die Katechumenenmesse in selbständigen Gebetsgottesdiensten brauchte.

Indessen können wir uns nicht bei der Annahme beruhigen, als habe die Kirche diese Liturgie nur bei derartigen Gottesdiensten benutzt. Denn läge die Sache so, so wäre es höchst auffallend, daß der Zusammensteller der Liturgie des achten Buches in diese, die doch offenbar für die Eucharistiefeier bestimmt ist, sollte Gebete aufgenommen haben, die die Kirche in einem ganz andersartigen Gottesdienste zu brauchen pflegte. Auch würden wir nicht einsehen, auf welche Art der Friedenskuß an das Ende von Kap. 11 sollte gekommen sein, der in jenen Gottesdiensten keine Stelle hat, und den wir doch nicht als späteren Zusatz zu erkennen vermochten. Daher müssen wir annehmen, daß Kap. 5—11 nur der erste Teil einer gleichfalls für die Eucharistiefeier bestimmten Liturgie ist. Diese Annahme schwebt nicht in der Luft, denn der zweite Teil zu jenem ersten liegt uns in Kap. 13—15 vor. Dies folgt daraus, daß die letztgenannten Kapitel in ebenso vielen Punkten sich scharf und deutlich von Kap. 12 unterscheiden, wie sie anderseits mit Kap. 5—11 eng zusammengehören.

Zunächst nämlich ist die ganze Anlage und Einführung der Gebete in Kap. 5—11 und Kap. 13—15 eine ganz andere, als in Kap. 12. In den genannten Kapiteln geschieht alles durch den Bischof und den Diakon, indem alle Gebete des Bischofs vorbereitet und eingeleitet werden durch Gebete des Diakons, wie wir es finden in Kap. 6. 7. 8. 9. 10. 13.[1] 14. 15. Der Anfang

[1]) Es ist nicht ersichtlich, wie Probst meinen kann, das erste Gebet in

sämtlicher Gebete des Bischofs ist eine Anrufung Gottes, die in reicher Auswahl und mit erhabenen Ausdrücken die herrlichen Eigenschaften Gottes nennt, so in Kap. 6. 7. 8. 9. 11. 13. 15. In der Katechumenenmesse sind die Gebete des Bischofs „εὐλογίαι“ („κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε“ Kap. 6 und die folgenden), ebenso segnet der Bischof in Kap: 15, nachdem er Dank gesagt hat, die Gläubigen („κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε“). Dagegen in Kap. 12 finden wir keine Aufforderung, kein Gebet, vom Diakon gesprochen, da der Bischof alle Gebete allein verrichtet. Ferner ist auch dies zu bemerken, daß der Bischof, wo er, Gebete sprechend, eingeführt wird, in Kap. 12 immer „ἀρχιερεύς“ genannt wird („εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς ἅμα τοῖς ἱερεῦσι“, „καὶ ὁ ἀρχιερεύς· ἄνω τὸν νοῦν“, „ὁ ἀρχιερεὺς ἑξῆς λεγέτω“), während wir ihn in der Katechumenenmesse und in Kap. 13—15 vor den Gebeten stets „ἐπίσκοπος“ genannt finden, so „εὐλογείτω ὁ ἐπίσκοπος“ Kap. 6, „ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχέσθω“ Kap. 7, „ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω“ Kap. 13, „ὁ ἐπίσκοπος εὐχαριστείτω“ und ähnliche Stellen [1]).

Kap. 13 (von ἔτι καὶ ἔτι bis παραθώμεθα) sei nicht vom Diakon, sondern vom Bischof verrichtet worden (S. 277), obwohl er zugiebt, daß alles Folgende einer Liturgie angehört. Denn gleich hinter „παραθώμεθα“ lesen wir „καὶ ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω“, so daß also das vorangehende Gebet nicht auch von ihm gesprochen sein kann. Darum ist das „καὶ ὁ διάκονος κηρυσσέτω πάλιν“ allerdings mit dem darauf folgenden Gebete zu verbinden, besonders weil kein Grund zu erdenken ist, warum der Redaktor weder diese Worte ganz gestrichen, noch das dazu Gehörige sollte beigefügt haben. Das Wort κηρύσσειν aber (= wie ein Herold ausrufen) paßt durchaus für den Diakon (gegen Probst, S. 277). Vgl. auch Bingham I, 311.

1) Wir sind nicht etwa der Meinung, daß „ἀρχιερεύς“ und „ἐπίσκοπος“ etwas Verschiedenes bedeuten, auch entgeht uns nicht, daß es am Schluß von Kap. 11 heißt: „ὑποδιάκονος διδότω ἀπόρρυψιν χειρῶν τοῖς ἱερεῦσι“ und Kap. 12: „οἱ διάκονοι προσαγέτωσαν τῷ ἐπισκόπῳ...“ Aber die erstere Stelle beweist nichts, weil in ihr „ὑποδιάκονος“ vorkommt, sie also vom Redaktor herrührt oder doch von ihm geändert ist (s. oben) und in der letzteren kann der Redaktor recht wohl aus demselben Grunde „ἐπίσκοπος“ für „ἀρχιερεύς“ geändert haben, aus dem er oben zu ἐπίσκοπος „χειροτονηθείς“ hinzugefügt hat. Daß in Kap. 15 steht „τοὺς ἱερεῖς ἀμώμους διαφύλαξον“ kommt nicht in Betracht, weil hier mit einem an-

Ebenso wie in der äußeren Anordnung weicht Kap. 12 in Ausdrucksweise und Gedankensubstanz von den übrigen Kapiteln ab. Während wir nämlich in sämtlichen Gebeten der Katechumenenmesse und der Kapitel 13—15 bei allem Edeln und Reichen, das der Ausdruck hat, eine große Einfachheit in den Gedanken und in der Sprache finden, stoßen wir in Kap. 12 auf nicht wenige Stellen, wo die Worte gewählter, um nicht zu sagen gesuchter, die Gedanken mehr spekulativ sind, wo überhaupt die ganze Redeweise eine fast philosophische Färbung annimmt. So z. B. gleich im Anfange: „*τὸν ὄντως ὄντα θεόν, τὸν πρὸ τῶν γεννητῶν ὄντα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται· τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἄναρχον καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον, τὸν ἀνενδεῆ, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ χορηγόν, τὸν πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείττονα, τὸν πάντοτε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ἔκ τινος ἀφετηρίας εἰς τὸ εἶναι παρῆλθεν*“; oder nach dem *τρὶς ἅγιον*: „*Χριστός, ὃς εἰς πάντα ὑπηρετησάμενός σοι τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρί, εἴς τε δημιουργίαν διάφορον καὶ πρόνοιαν κατάλληλον, οὐ περιεῖδε τὸ γένος ἀνθρώπων ἀπολλύμενον, ἀλλὰ μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικοὺς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας, παραφθειρόντων σὺν τῷ θετῷ καὶ τὸν φυσικὸν νόμον καὶ τῆς μνήμης ἐκβαλλόντων τὸν κατακλυσμόν κ. τ. λ. κ. τ. λ.*“ Diese Erscheinung dürfte nicht hinreichend erklärt sein, wenn jemand behaupten wollte, daß durch die Würde und Heiligkeit des Sakramentes gerade für diesen Teil der Liturgie auch eine größere Gewähltheit, Kraft und Fülle im Ausdruck bedingt gewesen sei.

Der dritte und stärkste Grund aber für die Zusammengehörigkeit der Kap. 5—11 und Kap. 13—15 gegenüber Kap. 12 liegt in der großen Zahl einzelner Redewendungen und Ausdrücke, die jenen Kapiteln gemeinsam sind. Solche Wendungen sind Kap. 6:

---

deren Wort sämtliche Geistliche, Bischöfe, Presbyter und Diakonen nicht zusammengefaßt werden konnten. Jedenfalls, das steht zweifelsohne fest, daß der Bischof, wo er betend eingeführt wird, in Kap. 12 stets „*ἀρχιερεύς*“, in allen anderen Kapiteln stets „*ἐπίσκοπος*“ genannt wird.

ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε; Kap. 13: *ἑαυτοὺς τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα*; Kap. 14: *τῷ μόνῳ ἀγγενήτῳ θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παραθώμεθα*. Kap. 6: *κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε*; Kap. 8: *ἀναστάντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε*; Kap. 15: *τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε*. Kap. 11: *ἐν Χριστῷ τῷ υἱῷ σου μονογενεῖ, τῷ θεῷ καὶ σωτῆρι ἡμῶν· δι᾽ οὗ σοι δόξα καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*; Kap. 15: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, μεθ᾽ οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι· ἀμήν* und *ὅτι σοι δόξα, αἶνος, μεγαλοπρέπεια, σέβας, πρὸς κύνησις καὶ τῷ σῷ παιδὶ Ἰησοῦ τῷ Χριστῷ σου, τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ βασιλεῖ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. Kap. 6: *καθαρίσῃ δὲ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*; Kap. 13: *καταξίωσον καθαροὺς γενομένους ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*[1]). Kap. 10: *σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ θεός, τῷ ἐλέει σου*; Kap. 13: *ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ θεός, ἐν τῇ χάριτί σου*. Kap. 10: *ὑπὲρ τῶν νεοφωτίστων δεηθῶμεν, ὅπως ὁ κύριος στηρίξῃ αὐτοὺς καὶ βεβαιώσῃ*; Kap. 13: *ὑπὲρ τῶν νεοφωτίστων δεηθῶμεν, ὅπως βεβαιωθῶσιν ἐν τῇ πίστει*. Kap. 6: *εὐλογήσῃ τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους*; Kap. 15: *τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους φρούρησον*. Kap. 11: *ἵνα ὦσιν ἅγιοι σώματι καὶ ψυχῇ*; Kap. 13: *ἁγιάσας ἡμῶν τὰ σώματα καὶ τὴν ψυχήν*.

Es ließen sich noch mehr Beispiele anführen, doch dürften die gegebenen ausreichen, um die nahe Verwandtschaft, die zwischen Kap. 5—11 und Kap. 13—15 besteht, zu erweisen. Die große Ähnlichkeit der beiden Stücke ist aber nicht eine derartige, daß dadurch ein Nebeneinander beider Stücke in einer Liturgie ausgeschlossen wäre — was wir oben inbetreff der Fürbitten von Kap. 10 und Kap. 12 urteilen mußten. Denn ist auch in Kap. 13—15 alles demselben Gedankenkreise und Wortvorrat entnommen, den wir in Kap. 5—11 finden, so ist doch nicht Gleiches

---

1) Dies ist allerdings ein Citat aus 2 Kor. 7, 1.

mit völlig gleichen Worten ausgedrückt, sondern selbst die ähnlichen Wendungen, die wir angeführt haben, gehen in Kleinigkeiten auseinander.

Sollen wir es schließlich begreiflich machen, wie der Sammler sich veranlaßt sehen konnte, zwei verschiedene Formulare in eine Liturgie zusammenzuarbeiten, so möchten wir auf die große Ähnlichkeit beider Formulare, wie sie namentlich in den Fürbitten des Kap. 10 und des Kap. 12 so evident hervortritt, hinweisen, ja wir möchten fast die Behauptung wagen, daß die beiden Formulare nur verschiedene Entwickelungsstufen derselben Liturgie darstellen. Sind nämlich unsere oben gefundenen Resultate richtig, so fällt daraus auch ein Licht auf die Frage nach dem zweiten, d. h. in der missa fidelium, vor der Kommunion wiederholten Fürbittengebet, das wir in alten Liturgieen und so auch in Kap. 12 und in Kap. 13 finden. Diese Wiederholung ist den allerersten Jahrhunderten der Kirche unbekannt. Denn wenn auch Justinus Martyr in seiner Apologie [1]) von den Gebeten, die der Vorsteher der Gemeinde vor dem Abendmahl verrichtet, sagt: „καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει“, so ist doch aus diesen Worten nicht zu schließen, daß diese Gebete sowohl Dankgebete als Fürbitten gewesen seien. Vielmehr, wenn wir die übrigen Stellen bei Justin, die von diesen Gebeten handeln, vergleichen [2]), so können wir nicht im Zweifel sein, daß die obengenannten Worte vielmehr unterscheiden wollen zwischen dem Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung einerseits und der Anamnese und Konsekration anderseits [3]). Erst zur Zeit Cyprians fing die Kirche an, das allgemeine Fürbittengebet, das seine Stelle in der Katechumenenmesse hatte, in der Gläubigenmesse zu wiederholen [4]).

---

1) Justinus Mart. Apologie I, c. 67, S. 83 (Hagae Comitum 1742).

2) Justin, Apologie I, c. 65: „αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ ἀναπέμπει“ und Kap. 66.

3) Probst, S. 100 ff., besonders aber vgl. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst (Erlangen 1854), S. 261—274.

4) Vgl. Probst, S. 226 und namentlich Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung (Liturgische Abhandlungen [Schwerin 1858] I, 431 ff.).

Denn im Laufe der Zeit hatte in der Kirche mehr und mehr die Ansicht Raum gewonnen, als hätten die Gebete vor Gott mehr Kraft und Erhörungsgewißheit, die während der Darbringung von Leib und Blut Christi verrichtet wurden. Es hing diese Auffassung mit dem seit und durch Cyprian bedeutend veränderten Begriff der Eucharistie aufs engste zusammen [1]). Diese Wiederholung der Gebete mußte zur notwendigen Folge haben, daß die Gebete der Katechumenenmesse, die vor dem Friedenskuß stattfanden, immer mehr an Bedeutung verloren und bald beinahe nur noch als ein Anhängsel der Predigt erschienen, wofür sich denn in der That auch Anzeichen in den Homilien des Origenes finden [2]). Wie sich nun diese ganze Veränderung und Entwickelung vollzog, davon geben uns eben unsere beiden liturgischen Formulare ein deutliches Bild. In beiden (Kap. 12 und Kap. 13) finden wir bereits das Fürbittengebet vor der Kommunion in der Gläubigenmesse, aber die Form dieses Gebetes ist eine verschiedene: in Kap. 13 wird nur mit ganz kurzen Worten wiederholt, was schon in Kap. 10 ausführlich gesagt war; in Kap. 12 dagegen enthält das Fürbittengebet alles, wofür nur jemals die Kirche zu beten pflegte. Dieser Verschiedenheit der Fürbitten in der Gläubigenmesse entspricht wiederum die Verschiedenheit der Gebete vor dem Friedenskuß, wie wir dieselben für Kap. 13 in Kap. 5—11 vorfinden, und für Kap. 12 uns aus den ersten Worten dieses Kapitels oben konstruiert haben: während sich für diese letztere das Resultat ergab, daß in ihnen keine Fürbitten für die Gläubigen, denen die Katechumenen nicht beiwohnen durften, enthalten waren, finden wir in Kap. 5—11 ausführliche und reichhaltige Gebete nicht nur für die Katechumenen, Energumenen u. s. w., sondern auch für die Gläubigen. Diese Gebete stehen also im umgekehrten Verhältnis wie die in der Gläubigenmesse; sie sind erheblich reduziert in dem Formular, welches ein ausführliches Fürbittengebet in der Gläubigenmesse hat (Kap. 12), sie sind dagegen voll und reich entwickelt in dem Formular, welches das Fürbittengebet in der

---

1) Vgl. hierüber Harnack a. a. O., S. 411 ff.

2) Siehe bei Kliefoth a. a. O. I, 432 ff.

Gläubigenmesse nur mit ganz kurzen Worten giebt. Hiernach kann kein Zweifel sein, wie die Sache liegt. Das eine, der Zeit nach frühere Formular (Kap. 5—11 und Kap. 13—15) zeigt uns den Anfang jener Entwickelung, welche den Schwerpunkt des ganzen Gottesdienstes immer mehr in die Gläubigenmesse drängte: das allgemeine Fürbittengebet wird zwar noch nicht völlig aus der Katechumenenmesse in die Gläubigenmesse verlegt, aber doch dort schon mit kurzen Worten wiederholt. Das zweite, etwas spätere Formular führt uns schon auf einen weiteren Punkt der Entwickelung; wozu dort der Anfang gemacht war, das ist hier klar und konsequent durchgeführt. Ein lediglich für die Gläubigen bestimmtes Fürbittengebet in der Katechumenenmesse giebt es nicht mehr, dasselbe ist vielmehr fast unverändert (vgl. die oben angeführten bedeutenden Berührungen zwischen Kap. 10 und Kap. 12) in die Gläubigenmesse hinüberversetzt und hat seinen Platz zwischen Epiklese und Kommunion gefunden. Der Redaktor der Liturgie des achten Buches der Konstitutionen stand mitten in dieser Entwickelung und nahm darum beide Formen auf. Es ist dies um so natürlicher, als die zweite Form (Kap. 12) unmöglich durch einen langen Zeitraum von der ersten getrennt sein konnte, weil, wenn einmal der erste Schritt gethan war, die Fürbitten in der Gläubigenmesse zu wiederholen, die völlige Verlegung derselben an diese Stelle sich als das einzig Konsequente bald ergeben mußte.

2.

Bemerkungen zur Komposition der Clemensliturgie.

Von

Dr. P. Kleinert.

Indem die verehrliche Redaktion dieser Zeitschrift mir die Freude macht, vorstehende Erstlingsarbeit eines hiesigen jungen Theologen zum Abdruck zu bringen, giebt sie mir zugleich den gern benutzten Anlaß, durch Hinzufügung einiger ergänzenden Bemerkungen etliche Punkte weiter auszuführen, die ich in meiner zweiten Abhandlung zur praktischen Theologie [1]) nur andeutungs- oder anmerkungsweise berühren konnte.

Unter den Resultaten der Brücknerschen Abhandlung erscheinen mir zwei von Wert und Belang: das eine die relative Selbständigkeit der eigentlichen Gottesdienstliturgie im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen — ed. Lagarde, S. 239, 8 ff. — gegenüber dem voraufgehenden Formular der Bischofsordination; das andere die Zusammensetzung jener Liturgie aus mindestens zwei Formularen verschiedenen Ursprungs; so zwar daß die Anaphora mit Zubehör Kap. 12 aus dem umgebenden Rahmen sich als ein selbständiges Stück heraushebt. Beide Resultate halte ich für richtig; die Beweisführung der Verstärkung, das Bewiesene genauerer Bestimmungen fähig.

Daß das Ordinationsformular des Bischofs Kap. 4. 5 (236, 22 — 239, 8) mit der vorliegenden Gestalt der anschließenden Liturgie keine solidarische Einheit bildet, läßt sich außer den inneren Gründen, welche Brückner dafür anführt, auch durch den Hinweis auf den formellen Zusammenhang mit den nachfolgenden Ordinationsformularen Kap. 15 ff. und durch den Befund der Text-

---

1) S. Heft 1 des Jahrganges 1882 der Studien u. Kritiken, namentlich S. 59. 88 f.

überlieferung erhärten. Der Text der Statutensammlung, welche als *διατάξεις περὶ χειροτονιῶν* und unter ähnlichen Titeln aus dem kirchlichen Altertum überliefert ist [1]) und den Grundstock der recepta in Const. apost. VIII, 4—46 darbietet, giebt das Ordinationsformular ohne anschließende Liturgie. Mit ihm stimmt der Oxforder codex Baroccianus des achten Buchs der Konstitutionen selbst, welcher nach dem Zeremonial der Bischofsweihe, in dem er mit rec. 236, 20 — 237, 18 zusammengeht, und nach dem Weihegebet, zu welchem sich 237, 18 — 239, 2 als eine erweiternde Ausführung verhält, unmittelbar zu Kap. 15 (261, 27) übergeht [2]). Der koptische Paralleltext, den Kanon 65 u. 66 der sogenannten koptischen Konstitutionen bieten, und dessen Übereinstimmung mit seiner sahidischen Vorlage Tattam aus Vergleichung mit den erhaltenen Fragmenten der letzteren versichert, hat mit dem griechischen den obenbezeichneten Zeremonialpassus gemeinsam, erwähnt dann das Weihegebet und schließt daran allerdings wie die recepta auch eine Liturgie, welche aber mit dieser nur die Stücke 239, 5—15; 247, 28 — 248, 9. 11. 25; 259, 19 — 260, 4. 9. 33 — 261, 2. 24 gemein hat [3]). Von den eucharistischen Gebeten erwähnt der Kopte nur die Epiklese und die folgenden; und mit der griechischen recepta unterscheidet er die dem Ordinationsformular angeschlossene Gottesdienstordnung von jenem selbst durch die Schlußformel 261, 25—27 (von der ihm nur die Worte *ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι* fehlen) als eine Anweisung *περὶ τῆς μυστικῆς λατρείας*. Während im Ordinationsformular der Text großenteils und das

---

1) Schon früher durch den Abdruck in Fabricius' Ausgabe der Opera Hippolyti (Hamburg 1716) bekannt, sind diese *διατάξεις* neuerdings von Lagarde (in den Reliquiae jur. eccl. ant.) und, mit reichster Übersicht der handschriftlichen Bezeugung, von Pitra veröffentlicht worden. S. Pitra, Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta (Romae 1864) I, 49 sqq.; cf. p. XXIX sq.

2) Vgl. Bunsen, Analecta antenicaena (London 1854), T. II, p. 377 sq. und dazu die Bemerkung Lagardes, ib. p. 35.

3) H. Tattam, The apostolical constitutions in coptic. (London 1848), S. XIV und 117—125.

Schema völlig bei recepta und dem Kopten kongruiert, sind die Abweichungen der Liturgie des letzteren von der der recepta derartig, daß sie aus bloßer Abkürzung höchstens teilweise erklärt werden könnten. Weniger Gewicht möchte ich für die relative Selbständigkeit der Liturgie gegenüber von Kap. 4. 5 auf die scheidenden Einfügungsformeln legen, durch welche Kap. 4 f. als Verordnung des Petrus, Kap. 6 ff. als Verordnung des Andreas, wie nachher noch Kap. 12 ff. als Verordnung des Jacobus bezeichnet werden. Der Kopte hat diese *κακοπλαστίαι* [1]) des letzten Redaktors noch nicht gekannt.

Für die Selbständigkeit des Anaphorateiles Kap. 12 gegenüber von den anderen Stücken der Liturgie läßt sich den von Brückner vorgetragenen Argumenten hinzufügen, daß bei einheitlichem Charakter der Gesammtkonzeption schon die Umformung des Grußes am Eingang der Katechumenenmesse (*ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. καὶ ἡ ἀγάπη θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν* 239, 11 f.) in die trinitarisch geordnete Gestalt 248, 27 f. (*ἡ χ. τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ κ. ἡ ἀγάπη τ. κ. ἡ. I. X. καὶ ἡ κοινωνία κτλ.*) am Eingange der Eucharistiefeier schwer begreiflich sein würde. Dem völligen Zurücktreten des Diakonus in den liturgischen Stücken des 12. Kapitels steht ein ebenso bezeichnendes Hervortreten desselben in den übrigen gegenüber. Während ferner die Anaphoragebete Kap. 12 trotz des christozentrischen Charakters der Frömmigkeit, welche sie ausdrücken, sich genau im Schema des altkirchlichen, nachgehends auch statutarisch sanktionierten Usus halten, daß die Anrede im feierlichen Altargebet immer an den Vater zu gehen habe [2]); während sie daher vom Sohn und h. Geist nur in der dritten Person reden, enthält die stattliche Gebetsreihe der Katechumenenmesse in der Benediktion des Bischofs über die

---

[1]) So sind sie schon, allerdings keineswegs aus Gründen historischer Kritik, bei Photius, Bibliotheca, cod. 112. 113. Par. 1611, p. 289 bezeichnet.

[2]) Justin, Apol. I, c. 65: *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων ἀναπέμπει κ. τ. λ.* c. 67: *εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* I. X. Syn. Carthag. (397) can. XXIII: Cum altari adsistitur semper ad patrem dirigatur oratio.

Energumenen Kap. 7 (241, 22 ff.) — welche hier nicht, wie Kap. 12 (257, 23) *χειμαζόμενοι*, sondern *ἐνεργούμενοι* heißen — ein direkt an Christum gerichtetes Gebet. Ebenda ist dem Vorwurf des Arianismus, der gewissen antenicänischen Unbefangenheiten des altliturgischen Ausdrucks leicht erwuchs, durch die Einsetzung der, wenn nicht johanneischen, so doch sicher nicänischen [1]) Anrede *μονογενῆ Θεέ* 242, 8 vorgebeugt, welche Kap. 12 auch nicht einmal als Aussage, überhaupt sonst in den Konstitutionen nur in B. VII und beim Interpolator der älteren Sammlung begegnet [2]). Endlich steht dem durchsichtigen Aufbau der Anaphoragebete, welcher eine ökumenische Idee in der einfachsten und aus der Natur der Sache geborenen Folge ihrer Momente zum Ausdruck bringt, der Ausbau des gottesdienstlichen Teils, der zwischen der Predigt und dem ersten Fürbittengebet eingefügt ist, sehr eigenartig gegenüber. Er hat in Gebet und Segnung für die *φωτιζόμενοι* ein Stück, für welches das Altertum keine liturgische Analogie bietet. Dieses weiß von Gebeten für die catechumeni und poenitentes (Conc. Laodic., can. XIX, Chrys. etc.), auch wohl für die energumeni (Orig., Chrys.), aber nicht von einer Abscheidung der *φωτιζόμενοι* von den *κατηχούμενοι* in den Gebeten der Vormesse [3]). Auch der zuverlässige Jakob von Edessa [4]), der die zu seiner Zeit bereits antiquierte altsyrische Liturgie, und zwar mit ausdrücklich bezeugter Kenntnis nicht bloß der syrischen, sondern auch der ausländischen Lokalpraxis beschreibt, weiß wohl von Katechumenen, Energumenen, Pönitenten, aber nicht von Photizomenen an dieser Stelle.

---

1) Vgl. Harnack in Schürers Litteraturzeitung 1876, S. 546 (nach Hort, Two dissertations, Cambridge 1876).

2) l. VII, c. 38. 43. l. III, 17; V, 20.

3) Wenn Bona (Rerum liturgicarum libri duo Romae 1671, II, 12, 4. p. 395) in einem alten Sakramentar der Königin von Schweden in der Liturgie des dritten Passionssonntages eine besondere oblatio für die Täuflinge fand, so ist einerseits dies ein singulare der besonderen kirchlichen Zeit, die dem Tauftermin voranging; anderseits ist die Gebetform der oblatio kein Stück der Katechumenenmesse.

4) Jacobi Edesseni epistola de antiqua Syrorum liturgia, syr. et lat. bei J. S. Assemani Bibliotheca orientalis I, 479 sqq.

Es prägt sich in diesem Formular, das der Predigt als Katechumenenmesse angefügt ist, der eigentümliche Zahlensinn aus, der auch sonst in den Apostolischen Konstitutionen nicht selten an den Elohisten im Pentateuch erinnert; nur daß hier die Zahl 4, nicht wie dort 7 oder 10, die Kunstbauten beherrscht. Man vergleiche mit unserer Vierzahl der Gebetsobjekte — Katechumenen, Energumenen, Photizomenen, Pönitenten — die Vierzahl der Lektionen hier 239, 9f.[1]) sowie l. II, c. 59; V, 19; ebenso die merkwürdige Erscheinung, daß, um eine Vierzahl gottesdienstlicher Hauptakte herzustellen, II, 59 nicht bloß zwischen Lesung der Propheten und Verkündung des Evangeliums unterschieden, sondern auch die Abendmahlsfeier in das Opfer und die Kommunion als zwei selbständige Akte neben einander zerfällt ist. Während der Liturgie in Kap. 12 derartiges fremd ist, kehrt es in den anderen Stücken derselben auch da wieder, wo der an die Katechumenenmesse anschließenden Intercession des Diakonen das Gepräge einer Herkunft aus unmittelbar nachapostolischer Zeit durch Nennung von vier traditionellen Gestalten dieser Periode aufgedrückt wird: Jakobus von Jerusalem, Clemens von Rom, Euodius von Antiochien, Annianus von Alexandrien. (245, 13ff.) Andere hieher gehörige Erscheinungen werden uns weiter unten begegnen.

Die Unterscheidung zwischen dem Anaphorateile und den voraufgehenden und nachfolgenden Stücken ist so durchgreifend, daß es nicht nötig sein wird, zur weiteren Erhärtung derselben auf die Inkongruenz der Formel *οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε* am Eingange der ersteren (248, 13) den skrupulösen Nachdruck zu legen, mit dem Brückner sie erörtert. Wer von der handschriftlichen Bezeugung des Konstitutionentextes nähere Notiz genommen, wird die notwendige Textänderung *προςέλθετε*, die übrigens wenigstens auf eine Handschrift (Vat. 2.)[2]) sich berufen kann, an unserer Stelle ebenso wenig bedenklich finden, als an anderen, wo das handschriftliche Zeugnis für *προέλθετε* und *προςέλθετε* gleichwiegt. Zudem gehört der Satz zu den Ein-

[1]) Der koptische Text spricht hier nur vom Evangelium. Tattam, p. 117.

[2]) Vgl. die kritische Note f bei Pitra a. a. O. I, 399.

schiebseln, deren Ursprünglichkeit von vornherein zweifelhaft ist, weil sie in einer sonst mit dem Kopten gemeinsamen Strecke von diesem nicht geboten werden. Um so nachdrücklicher allerdings wird die Wichtigkeit jenes anderen von Brückner betonten Moments für die Quellenscheidung urgiert werden müssen, daß nämlich das Mittelstück der Liturgie durch die ausschließliche Bezeichnung des celebrierenden Bischofs mit dem Titel *ἀρχιερεύς* ebenso signifikant charakterisiert ist, wie die anderen durch den ebenso ausschließlichen Gebrauch des Titels *ἐπίσκοπος* für denselben. Denn in der That handelt es sich hier um distinkten Sprachgebrauch in der technischen Bezeichnung eines und desselben Objekts, wie schon der kontinuierliche Verlauf der Handlung ergiebt. Wenn in späteren Liturgieformularen das Fürbittengebet den *ἀρχιερεύς* als eine besondere Rangklasse von dem *ἐπίσκοπος* unterscheidet [1]), so kann eine solche Unterscheidung der fungierenden Hauptpersonen hier schon deshalb nicht vorliegen, weil gerade hier die Fürbittengebete noch nichts von derselben wissen. Das den Archiereusstücken selbst angeschlossene kennt neben der *ἐμὴ οὐδενία* des Betenden nur noch Presbyter, Diakonen, Unterbeamte und *λαός*, zeigt also, daß der betende *ἀρχιερεύς* mit dem *ἐπίσκοπος* zusammenfallend gedacht wird 256, 26 ff. Das des Diakonen vor dem Friedenskuß weiß ebenso nur von *ἐπισκόποις, πρεσβυτέροις*, Diakonie und Hyperesieen 245, 12 ff. Es würde demnach unzulässig sein, etwa in dem *εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων* (237, 14; vgl. *ὁ πρόκριτος τῶν λοιπῶν ἐ.* 236, 27) des Ordinationsformulars eine Vorandeutung finden zu wollen, daß in der nachfolgenden Liturgie neben andern *ἐπισκόποις* und im Unterschiede von ihnen auch ein *ἀρχιέρεύς* fungieren werde. Ganz abgesehen davon, daß, wenn man selbst über die relative Unabhängigkeit der

---

[1]) z. B. Markusliturgie (bei Hammond, Liturgies eastern and western, Oxford 1878, S. 172), wo der *ἀρχιερεὺς Πάπα*, also der Patriarch von den Bischöfen unterschieden wird. Noch voller die nämliche Würdebezeichnung in der ägyptischen Gregoriusliturgie (bei Renaudot, Coll. litt. orr. I, 107): *ἀρχιερεὺς ἄββα πάπα πατριάρχης*. Parallel in der Basiliusliturgie (bei Migne, Patrologia, series graeca XXXI, p. 1640): *ἀρχιεπίσκοπος ἄββα πάπα καὶ πατριάρχης*.

Liturgie vom Ordinationsformular hinwegsähe, auch dann noch die Verschiedenheit der Bezeichnungen (εἷς τῶν πρ. ἐπ. — ἀρχιερεύς) auf Quellenverschiedenheit hinweisen würde. Der Archiereus und der Episkopos der Liturgie sind, wie der nächste Augenschein und wie jede eingehendere Prüfung zeigt, identisch, und die Konsequenz in der Scheidung der Ausdrucksweise giebt das Recht, die Doppelheit der großen Massen, welche in derselben zusammengesetzt erscheinen, nach diesem prägnantesten Merkmal durch die Bezeichnung von Archiereusstücken (A.) und Episkoposstücken (E.) zu fixieren. Von hier aus ergiebt sich zugleich die Notwendigkeit, welche sich sofort weiter bewähren wird, das große Mittelstück in Kap. 12, welches in fortlaufender Reihe die Hauptmasse der Archiereusstücke enthält, nicht mit Brückner bereits 248, 10, sondern erst 248, 24 beginnen zu lassen. Anderseits ebenso die Notwendigkeit, zu dieser Hauptmasse auch das Archiereusgebet, das vor dem Friedenskuß in isolierter Stellung erscheint (246, 29—247, 25), als derselben Quelle zugehörig heranzuziehen, wie es denn in Art und Formung mit den Archiereusstücken in Kap. 12 augenfällig übereinkommt.

Überblicken wir den dargelegten Sachverhalt, so ergiebt sich als Grundlage unserer Liturgie ein kurzes Ritual für den regelmäßigen Sonntagmorgen-Gottesdienst, welches der dem 8. Buch der Apostol. Konstitutionen einverleibten Sammlung von Ordinationskanones im Anschluß an die Bischofsweihe als diejenige inseriert worden ist, welche der Regel nach (236, 26f.) am Sonntag stattzufinden hat. Die einfachste, der Grundform nächste Gestalt dieses Formulars bietet der koptische Text, dessen Bestand daher kurzweg als Vorlage (V.) bezeichnet sein mag. Sie umfaßt folgende Stücke: V. 1: Perikopenlesung. V. 2: Salutation und Antwort. V. 3: Predigt. V. 4a: Ausschluß der Ungläubigen. V. 4b: Fürbitten für die Kranken u. a. V. 5: Friedenskuß. V. 6: Ordnende Funktionen der niedern Kleriker. V. 7: Händewaschung der Priester. V. 8: Zurüstung der Eucharistie. V. 9: Funktionen der Diakonen und Presbyter bei derselben. V. 10: Anaphoragebet mit Epiklese. V. 11: Distribution unter Psalmgesang. V. 12: Dankgebet des Diakonen. V. 13: Dankgebet des

Bischofs. V. 14: Schlußsegnung. V. 15: Schlußentlassungsformel. Gebetsstellen werden markiert, an Gebetsformularen nur eins mitgeteilt, das Dankgebet des Diakonen V. 12. Dies Dankgebet muß, wie beiläufig zu bemerken, als eins der ältesten und universellsten liturgischen Stücke erachtet werden. Mit dem Ergänzungsgedanken, den es im äthiopischen und griechischen Paralleltext hat — daß das h. Mahl den Genießenden nicht zu Schuld und Verderben, sondern zur Stärkung Leibes und der Seele gereichen möge —, begegnet es ebenso in der Konsummationskollekte der altgallischen Liturgie im Sacramentarium Bobbiense, und als Kommuniongebet des Priesters im ambrosianischen und römischen Missale [1]).

Diese Grundgestalt erweitert sich in dem Text der sogenannten Clemensliturgie, wie ihn die griechischen recepta des achten Buchs der Konstitutionen bietet, durch zweierlei Einsätze. Zu der einen Kategorie, den Archiereusstücken, gehört zunächst A. 1: ein Gebetsformular des Bischofs, welches vor dem Friedenskuß (V. 5) eingeschaltet ist: allgemeines Gebet um Heiligung und Erlösung der feiernden Gemeinde. Die übrigen Stücke dieser Gruppe stellen einen in sich geschlossenen liturgischen Ausbau von Nummer 10 der Vorlage dar. Dieser vollendet sich in folgenden Stücken: A. 2: Stilles Gebet des Bischofs. A. 3: Salutation mit Antwort. A. 4: Antiphonie zum Präfationsgebet. A. 5: Präfationsgebet; zunächst Preis für die Wohlthaten Gottes als Schöpfers, Erhalters, Regierers der Welt und seiner Offenbarungen in ihr und an sie, ausmündend ins jesajanische Sanktus. A. 6: Preis der Versöhnung durch Christum, anschließend die Recitation der Institutionsworte der Eucharistie. A. 7: Gebetsformular der Oblation (*μεμνημένοι*) und Epiklese; woran sich ohne besonderen Eingang A. 8: das große Fürbittengebet mit Doxologie schließt.

Viel selbständiger bewegen sich die Einsatzstücke der zweiten Art, die Episkoposstücke. Ihre Hauptmasse (E. 1—4) füllt eine Stelle aus, die in der Vorlage des Kopten gar nicht als offene erschien, die sie selbst erst sich öffnen, und

[1]) Bei Hammond a. a. O., S. 361. 350.

zwar zwischen V. 4a und V. 4b. Nämlich E. 1: Diakongebet und Bischofssegnung über die Katechumenen und Entlassung derselben. E. 2: Gebet, Segnung, Entlassung der Energumenen, E. 3: Gebet, Segnung, Entlassung der Photizomenen. E. 4: Gebet, Segnung, Entlassung der Pönitenten. Dazu E. 5: Ausschluß der für das Folgende Unbefähigten und E. 6: ein großes Fürbittengebet des Diakonen, durch welches die kurze Andeutung V. 4b ersetzt ist. Fernerhin wird Nummer 5 der Vorlage weiter ausgeführt, insbesondere — E. 7 — durch ein *πρόσχωμεν* des Diakonus und Salutation des Bischofs eingeleitet. Zwischen V. 10 (= A. 2—8) und V. 11 fügt sich E. 8 eine weitere Salutation des Bischofs mit Responsum ein; ferner E. 9 das dritte Fürbittengebet, welches der Diakon hält, und nach welchem er durch die Gebetsaufforderung E. 10 zu dem Bischofsgebet E. 11 um würdigen Empfang der heiligen Gaben hinüberleitet. Daran schließt sich E. 12 das *πρόσχωμεν* mit *ἅγια ἁγίοις*, *εἷς ἅγιος*, Gloria in excelsis und Hosianna. Zu V. 11 wird E. 13 die nähere Anweisung gegeben, daß der zu singende Psalm der 34ste sei. Die V. 13 markierte Gebetsstelle wird E. 14 durch ein Formular ausgefüllt, und ebenso die Stelle V. 14 durch das formulierte Segensgebet des Bischofs E. 15.

So komponiert sich die wesentliche Gestalt der Liturgie in der recepta, abgesehen von den nachträglich eingetragenen Formeln apostolischer Anordnung. Wenn ich in diesem Kompositionsschema den Rahmen, dem sich die großen Einsatzstücke einfügen, im Anschluß an den koptischen Text desselben dargestellt habe, so ist bereits vorhin angedeutet, daß ich dabei nicht von der unbeweisbaren Voraussetzung ausgehe, daß diese Gestalt der Vorlage die ursprüngliche selbst sei, sondern nur dieses annehme, daß sie der ursprünglichen sehr nahe stehe. Während dies letztere aus der Vergleichung mit den Zusätzen der griechischen Parallelabschnitte sich ergiebt, muß dem ersteren gegenüber ich aus mehreren Gründen für wahrscheinlich halten, daß beide Gestalten der Vorlage, die koptische wie die der recepta einverleibte, auf die gemeinsame Grundlage einer dritten, selbstverständlich griechischen zurückgehen. Denn nicht überall verhält es sich so, daß die Abweichungen der

Recepta sich sofort als Zusätze zu dem koptischen Ritual darstellen, sondern stellenweise divergieren die parallelen Ausführungen so, daß sie von einander nicht wohl abhängig sein können. Ganz vornehmlich gilt dies von dem Passus, betreffend die Thürwacht, 248, 5—7. Daß hier schon in der ursprünglichen Vorlage etwas über die Hut der Thüren während der Eucharistie angeordnet sein wird, schließe ich aus dem Gewicht, das altherkömmlich auf diesen Punkt gelegt wurde. Das bezeugt sich dadurch, daß die abgekürzte Formel *θύρας! θύρας!* in einigen alten Liturgieen sich in dieser Strecke des liturgischen Rituals als unverständliche Ruine erhalten hat, nämlich in der konstantinopolitanischen Chrysostomusliturgie und in der armenischen; hier sogar als Responsum der Präfationsantiphone [1]). Daß aber die Ausführungen dieser ursprünglichen Vorschrift in der recepta und beim Kopten gegen einander selbständig sind, erhellt daraus, daß sie betreffs der Verteilung der Thürwacht an die Diakonen und Subdiakonen das diametral Entgegengesetzte anordnen. Bei beiden ist der Passus, wie er vorliegt, sicher nicht das Ursprüngliche, sondern verhältnismäßig späte Ausführung des Ursprünglichen; das beweist die Nennung der Subdiakonen mit diesem Titel. Wie die Einführung derselben beim Wasseraufgießen (gr. sing., kopt. plur.) nicht gar alt sein kann, da noch bei Cyrill von Jerusalem diese Funktion den Diakonen obliegt (Opp. ed. Touttée, p. 325), so auch nicht die Thürwacht. Daß aber der Kopte — allerdings nur an dieser Stelle [2]) — zu selbständiger Formung des Passus gelangte, wird nicht wundernehmen, wenn wir die besondere Pflege des Subdiakonats grade in der ägyptischen Kirche berücksichtigen. Nirgend erhält man eine so klare Einsicht in die Funktionen desselben, als aus dem arabischen Schlußstück des koptischen Ordinationsformulars der Subdiakonen, welches Morinus nach Kirchers Übersetzung aus

---

1) Bei Neale, History of the holy eastern church (London 1859) I, 456; II, 530.

2) Denn an der anderen Stelle, wo die recepta in der mit dem Kopten gemeinsamen Vorlage die *ὑποδιάκονοι* einführt (259, 20) nennt er nach den Diakonen nur „den übrigen Klerus". Tattam, p. 123.

einem alten Kodex der Propaganda in Rom mitteilt [1]). Da ist ihr Amt zweiteilig: einmal die Bedienung der Diakonen, dann die Bewachung der Thüren. Beides stimmt zu Titel und Funktion der ὑπηρέται im can. 43 der Laodicenischen Synode [2]). Aber daß diese Synode eben Subdiakonen noch nicht kennt, sondern ὑπηρέται, daß mit ihr darin die älteren Bücher der Apost. Konstitutionen zusammentreffen — vgl. auch in dem älteren Fürbittengebet unserer Liturgie 245, 24: ὑπηρεσία —; daß diese älteren Bücher bei der Thürwacht von πυλωροί, nicht aber von Subdiakonen reden: das alles hindert, mit der Entstehung unseres Passus über die letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts hinaufzugehen. Anderseits freilich wird man auch nicht tiefer hinabgehen dürfen. Denn von dem Dienst, der bereits Const. ap. VIII, 21 den Subdiakonen an den heiligen Gefäßen zugewiesen wird, lesen wir in unserer Liturgie noch nichts.

Nicht bloß für den vorliegenden Punkt, sondern überhaupt bietet eine sehr bemerkenswerte Illustration zu dem oben Ausgeführten der äthiopische Paralleltext, welchen J. Ludolf im commentarius ad historiam aethiopicam, Frankf. 1691, p. 305 sqq. bietet. Er bildet die 21ste unter den sogenannten „71 Verordnungen der Apostel", von denen Ludolf a. a. O. die ersten 23 nach einem vatikanischen Codex [3]) mitteilt. Auch hier fügt sich die Liturgie, wie im 8. Buch der Konstitutionen, einer Reihe von Ordinationsformularen in unmittelbarem Anschluß an die Bischofsweihe ein, so jedoch, daß von allem, was an Katechumenenmesse erinnern könnte, hier völlig abgesehen ist. Indem daher von dem ganzen Ritualverlauf, den der Grieche zwischen 239, 8 und 248, 24 mit dem Kopten gemein hat,

---

1) J. Morinus, Commentarii de sacris ecclesiae ordinationibus (Antv. 1695), p. 443 sq.

2) Vgl. denselben mit den Bemerkungen des Zonaras in dessen Commentariis ad canones apostolorum et conciliorum ed. Quintin (Paris 1617), p. 356.

3) Vgl. über denselben W. Fell in seiner Edition der Canones apostoli aethiopice (Lips. 1871), p. 6 sq. Die 56 bzw. 57 apostolischen Canones sind übrigens mit den 71 „Verordnungen" nicht zu verwechseln.

(V. 1—9; incl. E. 1—7. A. 1) völlig geschwiegen wird, beginnt nach dem Ordinationsgebet sofort die Salutation des Bischofs, hier aber nicht in der ausführlichen Form nach 2 Kor. 13, 13 (A. 3), sondern in der kürzeren: „Der Herr mit allen", welche auch die Markusliturgie an der nämlichen Stelle hat. Der Text fährt fort mit der Präfatio und den Anaphoragebeten; diese in gewissen gemeinkirchlichen Grundformeln mit denen der Archiereusstücke verwandt, aber in geringerer Ausbildung. Es fehlt die Lobpreisung Gott Vaters mit dem Sanctus: kurze Strecken laufen zu A. 6. 7 (gr. 255, 19 — 256, 11) parallel. Von den beiden eucharistischen Fürbittengebeten des Griechen (A. 8. E. 9) findet sich nichts, dagegen bietet der Äthiope selbständig eine Reihe kräftiger und inniger Gebete von direkter Kommunionbeziehung. In den gemeinkirchlichen Stücken *ἅγια ἁγίοις*, *εἷς ἅγιος* stimmt er mit E. 12, wogegen in den Dank- und Segensgebeten des Schlusses wieder nur einzelne Wendungen, verschieden verteilt, beiden Texten gemeinsam sind.

Das Ganze trägt das Gepräge hohen Altertums, eines höheren wenigstens, als die griechische recepta. Die hierurgischen Beziehungen, deren beginnendes Eindringen man in dieser stellenweis wahrnimmt, fehlen ihm gänzlich. Sehr beachtenswert ist namentlich die direkte Beziehung aller Formulare auf Feier und Empfang des h. Abendmahls als solchen: noch drängt sich nicht jegliches gottesdienstliche Bedürfen der Anbetung und Fürbitte, des Bekennens u. s. w. in der Eucharistie zusammen. In alte Zeit weist es, daß unmittelbar zur Weihe der Abendmahlselemente die des Öls hinzutritt: die Oblation der Gaben durch die Gemeinde, welche nicht bloß die Abendmahlselemente umfaßt, bildet noch die Voraussetzung des Ritus. Fern steht noch die Zeit der nicänischen Kanones, deren achtzehnter dem Diakon es untersagt, den höheren Amtsstufen das Sakrament zu reichen: hier wird grade, daß er es dem Bischofe reiche, als kirchliche Ordnung bezeichnet. Probst allerdings will (S. 239) das spätere Alter dieser Liturgie durch angebliche Anspielungen auf den Nestorianismus erhärten, kann aber nichts dafür beibringen als den Satz: misisti eum (sc. Christum) de coelo in uterum virginis, welchen er mit der

tendentiösen Änderung Deum statt eum citiert. Wie Hammond (p. LVIII) bei Wiederherstellung der richtigen Lesung die „savours of a time later than Nestorius" aufrecht erhalten mag, ist mir unverständlich.

Unter den belangreicheren Schlüssen, welche sich aus Vergleichung dieses Rituals ergeben — Details sind schon vorher angezogen und werden noch weiter in Betracht kommen —, genüge es, drei hervorzuheben. Erstlich: auch dieses sehr alte Formular, nahe verwandt mit dem koptischen, hat bereits wie dieses ein Meßformular in Verbindung mit der Bischofsordination. Ganz ebenso verhält es sich mit dem arabischen Formular in den Canones des Abulides [1]); ebenso mit dem dritten Kanon jenes arabischen cod. Baroccianus, dessen Bunsen Erwähnung thut [2]). Es ergiebt sich, daß die Kombination sehr alten Herkommens ist [3]). Dadurch wird die Selbständigkeit der Gestalt, in der die Liturgie in den Apost. Konstitutionen erscheint, nicht berührt; nicht aber möchte ich angesichts des Obigen das χειροτονηθεὶς 239, 11 für reine Zuthat erst des letzten Redaktors halten. Dafür, daß es schon der Vorlage angehörte, spricht auch, daß das Wort hier noch, dem älteren Sprachgebrauch gemäß, im Sinne der Wahl, noch nicht im Sinne der Ordination gebraucht erscheint (vgl. namentlich 237, 17), während doch dieser letztere Sprachgebrauch

---

1) Haneberg, Canones Hippolyti arabice (Monachi 1870), can. 2. 3, p. 27 sq. Auch für die (koptische oder griechische) Vorlage dieser Canones wird ein hohes Alter durch den Umstand erwiesen, daß sie mit der eucharistischen Weihe nicht bloß die des Öls, sondern auch die der von der Gemeinde dargebrachten Erstlinge in unmittelbare Verbindung setzen.

2) Bunsen, Analecta antenicaena III, 415 sqq. Vgl. auch Tattam a. a. O., p. 31 sqq.

3) Auch der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschriebene Codex des fränkischen Meßbuches, dessen bezügliche Formulare Morinus a. a. O., p. 212 sqq. mitteilt, nimmt auf die der Bischofsordination anschließende Messe direkt Bezug, und ebenso das alte griechische Formular des Barberini-Codex ebenda, p. 52 sqq. Bemerkenswert, aber nicht ohne Analogieen, ist der Nachdruck, der in dem letzteren auf das bischöfliche Fürbittengebet gelegt wird, das sich sofort der Ordination anschließt.

bereits in den kanonischen Briefen des nämlichen Basilius herrscht [1]), der die Subdiakonen nur noch als ὑπηρέται kennt. — Zweitens: Der äthiopische Text, wie ebenso der in den canones Abulidis ist einerseits mit der Gestalt der Vorlage beim Kopten und der recepta so nahe verwandt, und anderseits doch wieder so selbständig entwickelt, daß wir auch von hier aus zu dem Postulat einer letzten Grundform der Vorlage der Liturgie gelangen, der der Kopte sehr nahe steht, ohne sich doch mit ihr völlig zu decken. — Drittens: Mit dem Kopten und Abulides stimmt gegenüber dem Griechen das äthiopische Formular darin überein, für die großen Gebete, die der letztere am Anfang des Gottesdienstes hat, keine Lücke zu lassen. Wir werden also das Alter der Vorlage im Gegensatz zu den Episkoposstücken der Liturgie über die Anfangsblüte des Katechumenats hinaufzurücken haben [2]). —

Läßt sich über Herkunft und gegenseitiges Verhältnis der Einsatzstücke in der griechischen recepta etwas ausmachen? Die Antwort wird durch die eigenartige Beschaffenheit der Liturgie erschwert. Durchaus richtig bemerkt Neale (a. a. O. I, 318) bei seiner trefflichen Gruppierung der Liturgiefamilien inbetreff der unseren, daß sie eine Familie für sich bilde. Das liegt im Vergleich mit allen übrigen vorhandenen Liturgieformularen nicht bloß in ihrer

---

1) Vgl. den Abdruck derselben bei Pitra a. a. O., z. B. S. 583, Z. 27; S. 608, Z. 5. Über den Übergang der älteren Bedeutung in die jüngere vgl. Zonaras a. a. O., p. 2.

2) Die hiesige Königl. Bibliothek besitzt das äthiopische Synodikon, in welchem die 71 Verordnungen der Apostel die erste Stelle einnehmen, in zwei Handschriften; vgl. die Beschreibung derselben bei Dillmann, Verzeichnis der abessinischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin (1878), S. 15 f. 17 f. Ich hoffe, gelegentlich an anderem Orte aus denselben einige liturgische Nebenfragen zu erledigen, welche die fragmentarische Veröffentlichung bei Ludolf offen läßt, wie das Verhältnis der gleichnamigen Verordnung 52 zu V. 21 u. a. Erwünschter noch wäre es freilich, wenn eine auf diesem Gebiet konzentrierte Kraft die von Wansleib am Ende des 17. Jahrhunderts bereits unternommene, aber nicht veröffentlichte Arbeit mit den Mitteln heutiger Linguistik und Historik wieder aufnähme und diese ganze ägyptisch-arabisch-äthiopische Kanonlitteratur zu einer übersichtlichen und allgemein zugänglichen Darstellung verarbeitete.

eigenartigen Zusammensetzung, sondern auch in dem Gepräge des überragenden Alters, durch welches das so zusammengesetzte Ganze von jenen unterschieden ist. So wenig sich die Annahme einiger Neueren durchführen läßt, daß dieses Formular das im zweiten und dritten Jahrhundert in der ganzen Kirche offiziell gebrauchte, und daß es apostolischer Anordnung sei — Versicherungen, für welche zu der monstrosen Begründung gegriffen werden muß, daß das „starre Festhalten am Überlieferten" der Grundcharakter des Kultus in den ersten christlichen Jahrhunderten gewesen, und daß jüdische Rituale den Aposteln die Typen für diese ausführlichen Kultusanordnungen geliefert [1]): — das bleibt bestehen, daß dies liturgische Ganze in seinem Nichtwissen von Mönchen, von Patriarchen und ähnlichen Characteristicis des vierten und der folgenden Jahrhunderte; in seiner völligen Freiheit von Hagiolatrie und Mariolatrie, von besonderen liturgischen Ausprägungen der Würde und Absonderung des Opferpriesters von der Gemeinde, in seiner nur ganz sporadischen Berührtheit von Zeichen der nachnicänischen Krystallisation des Dogmas u. a. gegenüber den uns vorliegenden Gestalten der andern großen altkirchlichen Liturgieen gar sehr für sich geht. Und wenn es unleugbar mit derjenigen Gestalt der Liturgie, welche aus den Schriften des Cyrill v. Jerusalem, des Chrysostomus und aus dem Briefe des Jakob von Edessa über die altsyrische Liturgie sich rekonstruieren läßt, und welche mit der sogenannten Jakobusliturgie nächstverwandt ist, vielfache Berührungen aufzeigt, so fehlt doch auch diesen Analogieen gegenüber es nicht an sehr charakteristischen Eigentümlichkeiten. Was aber vom Ganzen gilt, wird immer mehr oder weniger auch von den Teilen gelten.

Was zunächst die Archiereusstücke angeht, die sich als kompakte Masse aus dem Ganzen herausheben, so bieten sie in den konstitutiven Stücken der Eucharistie mit Präfation, *μεμνημένοι*, Epiklese rc. Bestandteile, die ihre Anknüpfung so sehr im liturgischen Gemeingut der alten Kirche haben, daß für ihre Zuweisung an bestimmte Orts- und Zeitverhältnisse der Entstehung

1) Probst, S. 251. Bickell, Messe und Pascha, S. 23. 37.

nur sehr wenige und wenig sichere Anhaltepunkte sich ergeben. Während die übrigen Beziehungen auf die Heilsgeschichte im Anaphoragebet die biblischen Quellen, auf denen sie fußen, überall leicht erkennen lassen, gilt ein Gleiches nicht von dem merkwürdigen Passus über Adam 252, 3f: *χρόνῳ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμίσας ὅρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅρον θανάτου λύσας ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω.* Es liegt nahe, an eine Bezugnahme auf die Bewegung zu denken, welche nach dem Zeugnis des Irenäus (adv. haer. I, 28; III, 23), Hippolyt (Elenchus VIII, 16), Tertullian (de praescript. haer., c. 52) durch die Behauptung Tatians in der Kirche hervorgerufen war, daß Adam ewig verdammt sei. Außer der Zeitlage aber, daß der Passus ehestens gegen Ende des 2. Jahrhunderts formiert sein kann, wird aus dieser Beziehung nichts Weiteres gefolgert werden können. Wie schon die Namen der Zeugen, die zugleich Gegner sind, beweisen, ist jene Beziehung, wenn sie anerkannt wird, keineswegs ein Characteristicum für Entstehnng des Gebets in Syrien, dem Vaterlande und auch letzten Aufenthalt Tatians; und ganz sicher hat der Passus keine Anknüpfung an die orientalischen Adamlegenden, die in dem sogenannten Adambuch [1]) zusammengestellt sind; von jenem *ὅρκος* erwähnen dieselben nichts. Eher könnte die eigentümliche Beziehung dieses Buches auf die christliche Eucharistie (Dillmann, S. 61), sowie die bis zum Übermaß gehäuften Tötungen und Wiederbelebungen Adams in demselben als ein Zeichen dafür in Anspruch genommen werden, daß gerade an dem Gebrauch jenes gleichviel wo geprägten, aber weithin in Gebrauch genommenen Passus in der Abendmahlsliturgie sich die dichtende Phantasie zur Produktion jener Legenden entzündet hat. Von dem, was in Übereinstimmung mit dem Adambuch Augustin als kirchlichen Gemeinglauben seiner Zeit berichtet, daß Christus den Adam aus der Hölle erlöst, weiß die Liturgie noch nichts; sie würde sonst das *διὰ Χριστοῦ*, das sie bei der Schöpfung und bei der Pflanzung des Paradieses so sorgsam ein-

[1]) Vgl. dasselbe in Dillmanns Übersetzung aus dem Äthiopischen bei Ewald, Jahrbücher V, 1ff.

trägt (249, 21; 251, 17) an der vorliegenden Stelle sicher nicht ausgelassen haben.

Am ehesten könnte man sich versucht fühlen, von dem Gebrauch der Bezeichnung ἀρχιερεύς für den celebrierenden Bischof selbst einen Aufschluß zu erwarten. Es ist bekannt, daß dieser Schmucktitel des Bischofs weiterhin in der griechischen Liturgie ganz herrschend geworden ist [1]). Aber der Schluß, daß unsere Quelle dieser späteren Zeit zuzuweisen, würde ein voreiliger sein. Auch in den älteren Büchern der Konstitutionen begegnet uns bereits diese Vertauschung von ἐπίσκοπος mit ἀρχιερεύς (vgl. z. B. II, 20. 25. 57), und der Ausgangspunkt für dieselbe wird in jenen ersten Zügen eines nach alttestamentlichen Vorbild gedachten Aufrisses kirchlicher Organisation zu finden sein, welchen der (erste) Clemensbrief Kap. 41. 42 giebt. Hat auch Lipsius recht, daß an dieser Stelle selbst der ἀρχιερεύς noch nicht der Bischof, sondern Christus ist, so zeigt doch die Litteratur der nächsten Jahrhunderte deutlich, daß man ihre Konstruktion weiter ausdenkend früh genug den Bischof in die Stelle des Hohenpriesters einrücken ließ; vgl. namentlich die instruktive Ausführung Const. app. II, S. 54, 5 ff. Auch in Rom selbst wird das geschehen sein; als Übersetzung eines ἀρχιερεύς der vorlateinischen Periode dortiger Kirchensprache begreift sich am leichtesten die Bischofstitulatur princeps sacerdotum, welche in der lateinischen zeitig eintritt [2]). Ist es nun zufällig, daß auch sonst unter den im ganzen spärlichen Wortbeziehungen zwischen dem ersten Clemensbrief und unserer Liturgie die meisten und gerade die signifikantesten sich auf die Archiereusstücke der letzteren konzentrieren? Vgl. Const. app. 246, 30: ὕψιστε ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν, ἅγιε

---

[1]) Vgl. beispielsweise den Kommentar über die θεία λειτουργία, den Aug. Mai im Spicilegium Romanum IV, 31 ff. als ein Werk des Sophronius von Jerusalem abgedruckt hat, — im übrigen ohne Zweifel ein ebenso unechtes Machwerk, wie die angebliche Schrift des Proclus von Konstantinopel περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας, mit der man neuerdings wieder die alte Liturgiegeschichte zu verwirren begonnen hat.

[2]) Vgl. Mamachi, Origines et antiquitates christianae (Romae 1752) IV, 295.

ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενε mit Cl. I, 59, 3: *ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον*; C. a. 251, 6f.: *οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας ἀλλὰ καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας κόσμον κόσμον ἀναδείξας* mit Cl. I, 33: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων — — ὁ κύριος ἔργοις αὐτὸν κοσμήσας ἐχάρη*, dabei an beiden Stellen das Citat Gen. 1, 26f.; C. a. 247, 11; 257, 18: *βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ* mit Cl. I, 59, 4: *βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ*; C. a. 254, 4 das jesajanische Trishagion wie Cl. I, 34, 6. Es wäre ja thöricht, auf die überlieferte Verkettung, welche die Apostolischen Konstitutionen im allgemeinen und unsere Liturgie im besondern mit dem Namen des Clemens verbindet, einen Schluß bauen zu wollen. Dem wehrt nicht bloß die große Ausdehnung dieser orientalischen „Clemens"-Litteratur [1]), sondern auch die starke Selbständigkeit gerade des liturgischen Stückes Kap. 59 bis 61 im ersten Clemensbriefe gegenüber von unserer Liturgie; und ebenso der Umstand, daß immer noch die Frage offen bleibt, inwieweit bei dieser Überpflanzung des Namens Clemens in den Orient eine Verschmelzung des römischen mit dem alexandrinischen Clemens stattgefunden hat [2]). Immerhin, auf eine bloße Verwechselung kann diese Verschmelzung nicht reduziert werden: dem wehrt schon der Umstand, daß gerade die beiden dem römischen Clemens zugeeigneten Briefe neben den 27 Schriften, die auch wir im Kanon des Neuen Testamentes haben, dem äthiopischen Kanon desselben einverleibt sind [3]). Und auf alle Fälle liegt ein kirchengeschichtliches Problem in der Überpflanzung der Namen der Römer Clemens und Hippolytus in die ältsten Monumente, die

---

[1]) Vgl. Cotelier in den Noten zu seiner Ausgabe der patres apostolici (Antw. 1698) I, 815sq. Die dort gegebene Aufzählung ist keineswegs vollständig. Es fehlt z. B. die Clemensliturgie der Syrer (bei Renaudot II, 186ff.); übrigens ein spätes Fabrikat, das mit unserer Liturgie in den Apostolischen Konstitutionen nichts zu schaffen hat.

[2]) Die von Probst allegierten Beziehungen zwischen unserer Liturgie und dem *προτρεπτικὸς* des Clem. Alex. (vgl. besonders S. 137f.) sind der Beachtung wert.

[3]) Canones aethiopici, can. 56 bei Fell a. a. O., S. 24.

wir von der Liturgiegeschichte der Nillande besitzen; einer Wanderung, welcher sich manche andere Beziehungen gerade zwischen römischer und ägyptischer Kultusgeschichte zur Seite stellen. Ohne etwa im Vorbeigehen dieses schwierige Problem erledigen zu wollen, sei es doch gestattet, als Beitrag zu seiner Lösung etliche Anzeichen zusammenzustellen, welche mir bei wiederholter Erwägung immer wieder die Vermutung nahelegen, daß die Archiereusstücke der Clemensliturgie mehr einen Niederschlag altoccidentalischer als altorientalischer Kultussitte darstellen. Wenn der sachkundige Jakob von Edessa (a. a. O. S. 482) betreffs des Präfationsgebets bemerkt: „mit wenigen Worten“ beschreibe der Betende die ganze Absicht der göttlichen Gnade; wenn die Vorlage und der äthiopische Kanon von der Rücksicht auf die vorchristliche Ökonomie in diesem Gebet nichts wissen; wenn anderseits Justin aus Anschauung des römischen Kultus von diesem Eingangsstück der Anaphora berichtet, daß der Liturg in der Gebetsdarbringung an dieser Stelle *ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*, daß er bete *ὅση δύναμις αὐτῷ*, so lehrt ein kurzer Blick auf unsere Liturgie (A. 5), daß nicht jener, sondern dieser kultischen Sitte hier entsprochen ist. Nicht als ob Justin unser Formular als verlesen voraussetzte — wie behauptet worden ist —, er setzt augenscheinlich freies Beten voraus; aber was hier krystallisiert ist, reflektiert die freie Gebetspraxis in der Gestalt, wie sie Justin beschreibt. Von der ältesten bekannten Liturgiegestalt des syrischen Ostens, die wir in der sogenannten Addäus- und Marisliturgie besitzen, unterscheidet die Archiereusquelle sich durch den Besitz der dort fehlenden Institutionsworte beim heiligen Abendmahl; wiederum von der altpalästinensischen durch das Fehlen des Vaterunsers, das in der Liturgie-Katechese des Cyrill eine bedeutende Stelle einnimmt. Anderseits fehlt ihr ebenso, wie allen Liturgieen des Westens der im Orient weit verbreitete Cherubhymnus (*οἱ τὰ χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες κτλ.* in Lit. Marci, Jacobi, Chrysostomi, Basilii); und nur mit der mozarabischen teilt sie die Prädizierung Gottes als *παντοκράτωρ* in der Salutation der Anaphora. Ganz im Charakter des für den Westen so bezeichnenden Kollektenstils ist das Archiereusgebet vor dem Friedenskuß (A. 1) gehalten. Mit der Formulierung *ἄνω τὸν νοῦν*, wofür Cyrill

v. Jer., Chryf. und die Markusliturgie *ἄνω τὰς καρδίας* bieten, steht der Archiereus fast völlig vereinsamt[1]); das für den Osten weiterhin so charakteristische *στῶμεν καλῶς* fehlt hier gänzlich. Unter den zahlreichen Berührungen unserer Liturgie mit Kirchenvätern des zweiten und dritten Jahrhunderts, welche Probst zusammengestellt, betreffen die evidentesten den hippolytischen und novatianischen Schriftenkreis einerseits und die Archiereusstücke auf der andern Seite. Züge, die spezifisch in den Osten wiesen, trägt die Quelle nicht; die Ehrenstelle, welche sie der Epiklese znweist, kann als ein solcher nicht angesehen werden. Selbst die römischen Liturgiker erkennen an, daß das Fehlen derselben im römischen Meßkanon eine Verstümmelung desselben aus früherer Vollständigkeit ist, und sind bemüht, in dem supplices rogamus desselben einen Überrest der früheren Epiklese aufzweisen. (Vgl. z. B. Binterim IV, 3, 951.) Auch die Beziehung auf Adam hat, wie wir sahen, ihre stärksten Anknüpfungen bei den ersten Kirchenvätern des Occidents.

Damit fügt sich zusammen, daß gerade den Archiereusstücken ein hohes Alter zuzusprechen die Gründe die triftigsten sind. Die dogmengeschichtliche Begründung, welche Drey für das hohe Alter der Clemensliturgie gegeben und deren Schwergewicht gerade auf die Archiereusstücke fällt, weiter auszuführen und zu verstärken würde an dieser Stelle zu weit führen. Es ließen sich sonst Bemerkungen häufen, wie die daß die justinisch-tatianische Wendung, Gott habe den Sohn *βουλήσει καὶ ἀγαθότητι καὶ δυνάμει* ge-

[1]) Der Araber der Hippolytkanones, der die griechischen Formeln der Präfationsantiphonie im übrigen ziemlich kenntlich transskribiert, bietet an dieser Stelle neben انا (*ἄνω*) das nonsens ايمن, welches sicher nicht auf *καρδίας* hinweist. Vgl. Hanebergs Ausgabe, S. 29, Z. 7 v. u. Haneberg will es (S. 65) für eine verstümmelte Transskription von *σχῶμεν* halten. Da wäre allerdings eine Verstümmelung aus طنون *τὸν νοῦν* mindestens ebenso nahe liegend, zumal der Kanon das *τ* des griechischen Artikels auch sonst durch ط wiedergiebt. Am einfachsten aber scheint die Annahme einer Transposition für امين *ἀμήν*, so daß ausgefallenes *τὰς καρδίας* zu ergänzen wäre. Mehr Gewicht hat der Umstand, daß die Jakobusliturgie mit ihrem *ἄνω τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας* auf beide älteren Gestalten als von ihr vorgefundene zurückweist.

zeugt (249, 18) schwerlich noch zu Athanasius' Zeiten formuliert sein würde (vgl. dessen Orat. IV contra Arianos); daß ebenso auf hohes Alter die emanatistische Formel weist, daß aus Gott τὰ πάντα καθάπερ ἔκ τινος ἀφετηρίας εἰς τὸ εἶναι παρῆλθεν u. a. m. Die Ausführlichkeit der Gebete, die kaum nennenswerte Beteiligung des Diakonen an denselben stimmt mit der Beschreibung Justins und ist kein Zeichen von Jugend. So wenig haltbar die Behauptung Hammonds (S. XLIII), daß für das hohe Alter der Liturgie schon ihre Ausstattung mit Apostelnamen spreche, so richtig ist seine Beobachtung, daß der älteste liturgische Fortschritt nicht von kurzen Wechselstücken zu längeren Zusammenhängen stattgefunden habe, sondern daß umgekehrt längere Zusammenhänge in die Mannigfaltigkeit kürzerer Wechselstücke zerlegt worden sind (S. XLII). Macht in einigen Liturgieen gallischen und ostsyrischen Ursprungs es unstreitig den Eindruck hohen Altertums, daß dem Opferungsakt des Priesters am Altar ein eigener Oblationsakt der Gaben durch die Gemeinde mit liturgischer Ausprägung vorangeht, so wird man doch nicht sagen dürfen, daß die Zusammenziehung beider Akte in unserer Liturgie überall späten Datums sei: diese Weise stimmt näher zu Justin, wie jene andere [1]. Möchte man auf den ersten Blick meinen, die Salutation A. 3 sei jüngeren Ursprungs, wie die am Eingange der Liturgie V. 2, weil letztere die Formel 2 Kor. 13, 13 einfach wiedergiebt, während jene sie trinitarisch nach der Reihenfolge: Vater, Sohn, Geist umordnet, so legt liturgiegeschichtliche Erwägung vielmehr die Auffassung nahe, daß die Übereinstimmung von V. 3 mit 2 Kor. 13, 13 auf Repristination beruht, während die Umstellung bereits früher in Gebrauch genommen war. Denn zu der letzteren stellt sich die ältere Jakobusliturgie, zu jener ersten die jüngere Basilius- und Chrysostomusliturgie. Es wäre ein übereilter Schluß, daraus daß wir die Archiereusstücke als eingetragen in eine Vorlage erkannt haben, folgern zu wollen, sie seien ihrer Entstehung nach jünger, als die Vorlage in der Gestalt, wie sie beim Kopten oder in der Redaktion der griechischen recepta vor-

---

[1] Vgl. auch Leucius bei Zahn, Acta Joannis (Erlangen 1880), S. 242 f.

liegt. Eher möchte anzunehmen sein, daß gerade diese Stücke oder wenigstens ihr Kern, das Oblationsgebet selbst (A. 6. 7; vgl. V. 10) auch schon vom Kopten bei seiner Vorlage gefunden aber abbreviert worden sind. Ich wüßte sonst nicht zu erklären, wie er darauf gekommen, gerade hier den Terminus ἀρχιερεύς einzusetzen [1]), während er doch sonst überall die Bezeichnung ἐπίσκοπος wiedergiebt.

Das einzige Stück, welches man auf den ersten Blick der Archiereusquelle zuzuweisen geneigt sein möchte, und das doch Spuren jüngerer Bildung an sich trägt, ist das große Fürbittengebet nach der Opferung, A. 8. Nicht bloß die allgemeinen Gründe, welche der Festlegung der großen Intercession an diesem Platz jüngeres Datum zuweisen, auch nicht bloß das Fehlen seiner Erwähnung beim Kopten und Äthiopen beweisen für seinen Charakter als Spätling in der Liturgie. Vielmehr ist auch dies schwerlich zufällig, daß die Bezeichnung Christi als βασιλεὺς καὶ κύριος πάσης νοητῆς καὶ αἰσθητῆς φύσεως im Anaphoragebet (249, 22) hier (258, 31) umgesetzt ist in θεὸς πάσης κτλ. (vgl. dagegen VI, 26); daß ebenso die durch die ganze Liturgie herrschende Form der Schlußdoxologie, daß „mit (und durch) Christus Gotte Ehre und Preis sei im heiligen Geiste" (239, 1 ff.; 241, 8 ff.; 242, 11 ff.; 243, 1 ff.; 244, 1 ff.; 247, 23 ff.; 259, 9 ff.; 260, 32 ff.) hier umgesetzt ist in die dogmatisch korrekteste: daß „Ehre und Preis dem Vater sei und dem Sohne und dem heiligen Geiste" 258, 6 ff. Und so stimmt auch durch die Nennung der Subdiakonen (257, 7) gerade dies Fürbittengebet mit jenen Einsätzen der Vorlage zusammen, welche uns oben in die Ausgänge des 4. Jahrhunderts wiesen. Aber schon oben ist darauf hingewiesen, daß es ohne Eingangsformel trotz seines selbständigen Charakters den Archiereusstücken äußerlich angefügt ist. Ich bin nicht im Zweifel, daß, wenn irgendein größeres Stück der Liturgie, so gerade dies der Hand des letzten Redaktors zugewiesen werden muß.

Schwieriger noch stellen sich die Spezialfragen betreffs der Episkoposstücke. Denn der einheitliche Charakter, welcher der

---

1) Tattam a. a. O., S. 121, Z. 3 v. u.

Archiereusstrecke mit Ausnahme des angehängten Fürbittengebets anhaftete, fehlt hier. Gesetzt, daß eine und dieselbe Hand diese Stücke redigiert, so wird man doch anerkennen müssen, daß dieselbe mit ihrem eignen Gut, welches vornehmlich in dem eigenartigen Aufbau der Katechumenenmesse (E. 1—4) zu erblicken ist, auch andere, zum Teil sehr alte Bestandteile mehr oder weniger ökumenischen Charakters verbunden hat. Zu diesen gehört vorab das ἅγια ἁγίοις mit der zugehörigen Gemeindeantwort: εἷς ἅγιος κτλ., dessen weite Verbreitung in der alten Kirche bekannt ist, dessen Fehlen aber in der Vorlage nicht zufällig sein wird. Denn auch die koptische Cyrillusliturgie hat es nicht. Es muß allerdings bemerkt werden, daß das εἷς ἅγιος, welches bei Cyrill von Jerusalem einfach den Wortlaut: εἷς ἅγιος κύριος Ἰ. Χ. hat, hier in E. 12 bereits durch das zweite εἷς vor κύριος erweitert ist, wie ebenso in den Liturgieen des Jakobus und Chrysostomus. Immerhin hat es noch nicht die trinitarische Form (unus pater sanctus, unus filius sanctus, unus spiritus sanctus), in welcher es mit der altsyrischen (Adäus und Maris) und der Markusliturgie auch der äthiopische Paralleltext bietet. Auch die Bestimmung des Ps. 34 (E. 13) zum Abendmahls-Hymnus ist alter und weiter Erstreckung: mit Tertullian, Cyrill v. Jer., Hieronymus zeugen dafür die griechische und syrische Jakobusliturgie, die mozarabische und die armenische. Älteren Datums ist nicht minder das große Fürbittengebet Kap. 6, das diese Quelle vor der Anaphora bietet, und dessen Vergleichung mit dem vorhin besprochenen bei mannichfaltiger Analogie doch unzweifelhaft der Form bei E. das höhere Alter zuweist. Hier belegt es seine ursprüngliche Stelle. Denn da, vor der Anaphora, hat es wie Justin so die Meßordnung Const. app. II, 57; ebenda die ältesten syrischen [1]), sowie die altgallischen Liturgieen, ja wie Neale richtig gesehen hat, auch die älteste uns ersichtliche Form der römischen Liturgie [2]). Sieht doch selbst Probst (S. 314) sich

[1]) Über den scheinbaren Widerspruch Ephraems vgl. Neale a. a. O. I, 322 f. — Vgl. auch Syn. Laod., can. XIX. Bei Cyrill von Jerusalem ist es allerdings schon in die Eucharistiefeier hinübergepflanzt.

[2]) Neale I, 506 f.

genötigt, die observationes sacrodotales für die Kirche, für alle Stände, für die Ungläubigen, Ketzer, Schismatiker, Juden, Lapsi, deren Papst Cölestin † 432 in seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe gedenkt [1]), dieser Stelle im nächsten Anschluß an die Katechumenenmesse zuzuweisen, wie sehr er sonst bemüht ist, die jüngere Sitte der eucharistischen Intercession als das Ursprüngliche zu behaupten. Neben den Dank- und Segensgebeten am Schluß der Liturgie ist dies Fürbittengebet (E. 6 vgl. V. 4[b]) das einzige, von dem wie bei dem Oblationsgebet A. 6. 7 die Spur eines Vorhandenseins bereits in der Vorlage des Kopten wahrgenommen werden kann. Vgl. Tattam, S. 117. 119.

Charakteristische Zeichen landschaftlichen Ursprungs, welchen man Beweiskraft zusprechen könnte, sind bei E. noch spärlicher, als bei A., was mit der eben besprochenen Verschiedenartigkeit und dem teilweise ökumenischen Charakter seiner Bestandteile zusammenhängt. Ist diesen mit der ägyptischen Liturgiefamilie die hervorragende Beteiligung des Diakonen an der Liturgie gemeinsam [2]), so anderes nicht. Statt der bischöflichen Salutation der Vorlage (239, 11 ff.) und der Archiereusquelle (248, 27 ff.) führt unsere Quelle eine dritte Form ein: 258, 9 ff. Es ist die nämliche kürzeste, welche die Markusliturgie gebraucht, welche auch Chrysostomus (Hom. III in ep. ad Col.) als die allein gebrauchte kennt, und ebenso Theodoret ep. 146 [3]), welcher, dem Sachverhalt entsprechend, die Formel als ökumenisch gültige (ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις) bezeichnet. Mit seiner Einfügung des Gloria (E. 12) steht E. unter den überkommenen Liturgieformularen des

---

1) Vgl. Bona a. a. O., S. 318 ff. und dazu die alten lateinischen Formulare, welche Bingham VI, 239 ff. mitteilt. — Ob die merkwürdigen Parallelen in den Gegenständen der Fürbitte und zum Teil auch in der Reihenfolge derselben, welche gerade unser Fürbittengebet mit dem Sabbatmorgengebet der Synagoge verbinden, und welche Bickell (Messe und Pascha, S. 94 ff.) mit großem Nachdruck urgiert, chronologisch irgendetwas ausmachen können, lasse ich dahingestellt.

2) Nach den Analogieen E. 10 und E. 13 (258, 30 f.; 260, 7 f.) muß auch die Gebetsaufforderung von A. 1 (246, 27 ff.) als Einsatz von E. gefaßt werden.

3) Opp. Par. 1642, T. III, p. 1032.

Orients, unter denen nur nestorianische dies Stück haben, ziemlich verlassen (vgl. jedoch Chrysost.: Hom. III in Coloss.); ebenso aber trennt ihn vom Occident die Erscheinung, daß hier überall Gloria und Hosianna, die er dem Unus sanctus beigiebt, dem jesaianischen Trishagion des Präfationsgebetes zugewiesen sind [1]). Durchaus orientalisch, und ein spezifisches Characteristicum z. B. der syrischen Jakobusliturgie ist das sogenannte Katholikon, die dritte Intercession, das Fürbittengebet des Diakonen bei der Distribution E. 9. Kurz, darf etwas gesagt werden, so wird es dies sein, daß die Zeichen orientalischer, näher alexandrinischer und syrischer Kirchensitte in den Episkoposstücken die vorwiegenden sind, ohne doch ausschließend genannt werden zu können.

Wenn wir oben eine Reihe älterer Stücke der Episkoposquelle von dem eigentlichen Gut derselben, der breiten Ausgestaltung der Katechumenenmesse bis zur Entlassung des Pönitenten, abzuscheiden Anlaß fanden, so wird doch auch diesem eigensten Gut der Quelle eine zu späte Entstehung nicht zugeschrieben werden dürfen. Angesichts des verhältnismäßig frühen Zusammenschrumpfens gerade dieser Strecke der Liturgie, für welches neben der Gestalt so ziemlich aller andern überlieferten Liturgietexte das ausdrückliche Zeugnis des Jakob von Edessa vorliegt, werden wir die Entstehung dieser eigenartigen Formulare von der ersten Hochblüte der Katechumenatseinrichtungen im 4. Jahrhundert nicht abrücken dürfen. Bieten doch auch sie neben einzelnen Spuren nachnicenischer Zuspitzung des dogmatischen Ausdruckes (s. o. S. 36) auch andere, die auf die älteren Zeiten dogmatischer Unbefangenheit in der liturgischen Sprache hinweisen. Wenn Lagarde in seiner Ausgabe der Konstitutionen 240, 28 der Lesart *ὁ τοῦ παρακλήτου προβολεύς* den Vorzug geben zu müssen geglaubt hat, so kann kein Zweifel sein, daß hier die wohlbezeugte Lesart *ὁ θεὸς τοῦ παρακλήτου* die ursprüngliche ist [2]). Sie ist hier wie das analoge *ὁ τοῦ πνεύματος κύριος* 272, 6, von späterer Hand in das

---

[1]) Cf. Lit. Ambros. Gallic. Mozarab. bei Hammond, S. 324 f.; sowie den canon Gregorianus des ottobonischen Codex bei Muratori Opp. XIII, 2. p. 491.

[2]) Vgl. auch Pitra l. c., p. 394, nota u.

dehnbare *προβολεύς* abgeändert worden, um der Liturgie den Vorwurf des inzwischen aufgetretenen Macedonianismus zu ersparen. Der dominierende chronologische Typus der Liturgie, ein im Laufe des 4. Jahrhunderts gebuchter Niederschlag althergebrachter und gleichzeitiger Kirchensitte zu sein, wird durch die Episkoposquelle nicht alteriert. Es scheint sogar angezeigt, noch einen Schritt weiter gehen und sagen zu dürfen, daß man in dem Schriftsteller, der die Episkoposstücke teils aus altem Kirchengebrauch zusammengestellt teils neu komponiert hat, zugleich den Redaktor zu erblicken haben wird, der dem Ganzen der Liturgie die entscheidende Gestalt gegeben, welche nachgehends nur noch durch die Kakoplastie der apostolischen Aufträge und einige andre Einfügungen bereichert worden ist. Betrachten wir nämlich dies Ganze, wie es vorliegt, so trägt es bei aller Anerkenntnis, daß die einzelnen Stücke und auch größere Zusammenhänge innerhalb desselben nicht willkürlich gemacht, sondern kirchlichem Gebrauch entnommen bzw. nachgebildet sind, doch deutlich den Charakter der litterarischen Kompilation. Es muß trotz alledem, was neuerdings dagegen vorgebracht worden, bei dem Ausspruch Neales (I, 319) sein Bewenden behalten, daß diese Liturgie als Ganzes never was used by any church. Insbesondere muß jeden Leser die Inkongruenz der Präklusionsformeln stoßen, welche gliedernd ins Ganze eintreten, und die, als ausgeführt gedacht, liturgischen Widersinn enthalten würden. Es werden präkludiert nach der Predigt die *ἀκροώμενοι* und *ἄπιστοι* 239, 18; nach dem Pönitentengebet — also nachdem Katechumenen, Energumenen, Photizomenen, Pönitenten ausdrücklich entlassen sind — die *μὴ δυνάμενοι* 299, 27; vor der Anaphora nochmals die *ἀκροώμενοι*, *κατηχούμενοι*, *ἄπιστοι*, und außer ihnen die *ἑτερόδοξοι* 248, 11. Zusammengehalten aber mit dem, was wir oben (S. 40) über das architektonische Prinzip der Episkoposquelle zu bemerken fanden, scheint die Wahrnehmung beachtenswert, daß durch diese wunderlichen Wiederholungen dem Ganzen der nämliche Schematismus der Vierzahl aufgeprägt ist, den jene Quelle im einzelnen mit Vorliebe herstellt. Das Ganze zerfällt durch diese Ausschließungsformeln in vier getrennte Strecken: Schriftlesung mit Predigt;

Gebetsteil für den weiteren Gemeindekreis; Gebetsteil für die Gläubigen; Eucharistie. Um der symmetrischen Architektonik willen hat der Komponent die Tautologie der scheidenden Formeln nicht gescheut, welche bei jeder Ausführung sofort lästig fühlbar werden mußte. Er kennzeichnet sich dadurch nicht als Praktiker, sondern als Schriftsteller; und am wahrscheinlichsten doch als den nämlichen, der mit der derselben Architektonik in der Episkoposquelle entgegentritt. Wird doch auch das nicht zufällig sein, daß gerade der Zuwachs dieser Quelle es ist, welcher die Zahl der Salutationen in der Liturgie auf vier gebracht hat, indem er zu den den Gottesdienst selbst und die Eucharistiefeier einleitenden (V. 2; A. 3) die beiden vor dem Friedenskuß und nach der Konsekration (E 7; E. 9) hinzufügt. 239, 11; 247, 25; 248, 27; 258, 9.

Daß dieser Redaktor die Archiereusstücke bereits in derjenigen Gestalt der Vorlage vorfand, die er seinem Bau zugrunde legte, möchte ich außer dem bereits vorhin dafür Angeführten auch daraus schließen, daß ihm diese Stücke bereits als ein noli me tangere galten. So wird sich's doch wohl am einfachsten erklären, daß er das Gloria und Hosianna, welche Stücke überall, wo sie erscheinen, dem jesaianischen Trishagion der Präfation angefügt sind, hier erst dem von ihm eingefügten unus sanctus beigefügt hat. Ob freilich dieser Redaktor zugleich der des achten Buchs der Konstitutionen gewesen, das möchte ich nicht entscheiden. Nach dem, was oben über die Insertion der Apostelaufträge (S. 35), über die Differenz zwischen VIII, 11 und VIII, 21 (S. 43), über die nachträgliche Beigabe des Fürbittengebets nach der Konsekration zu bemerken war (S. 54), wird in dem Schlußredaktor des achten Buchs, auf den diese Nachträge zurückzuführen sein werden, eine spätere Hand erblickt werden müssen.

3.

Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander.

Religionsgeschichtlich untersucht

von

Hermann Schultz
in Göttingen.

1. Religion und Sittlichkeit sind für jedes unbefangene Mitglied der christlichen Gemeinde unzertrennlich verbundene Begriffe. In allen christlichen Parteien ist man darüber einverstanden, daß niemand religiös genannt werden kann, der sein Leben nicht auch unter feste sittliche Grundsätze stellt, und daß es keine wahre Sittlichkeit giebt, welche nicht auf religiösem Boden wächst. Wie schon die alttestamentliche Urkunde „vor Gott wandeln" und „rechtschaffen sein" als Einheit zusammenfaßt, so bezeichnet unser deutscher Sprachgebrauch mit dem Worte „fromm", welches auf sittlichem Boden gewachsen ist, gerade die religiöse Bethätigung. Aber dieser Zusammenhang ist weder zu allen Zeiten anerkannt gewesen, noch herrscht in der Theologie und Philosophie der Gegenwart Übereinstimmung über die Thatsache und ihre Tragweite. Ich brauche nur an die Urteile zu erinnern, welche Schleiermacher, Kant und Fichte über das Verhältnis beider Begriffe ausgesprochen haben, oder auf den Gegensatz hinzuweisen, in welchem sich Strauß und v. Hartmann in diesem Punkte befinden, um sofort den ganzen Umfang der Streitfrage ins Gedächtnis zu rufen. Und von welcher einschneidenden Wichtigkeit die Frage für die religiösen Gegensätze der Gegenwart ist, das zeigen die beiden trefflichen neuesten Behandlungen derselben in größerem Zusammenhange [1].

[1]) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion (1881), vorzüglich S. 124 f., und „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" (Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1880).

Ich beabsichtige die Frage rein vom religionsgeschichtlichen Standpunkte zu behandeln, sowie mich auch Untersuchungen religionsgeschichtlicher Art allein auf dieselbe geführt haben. Ich will ohne jeden aprioristischen philosophischen Versuch einfach darstellen, wie sich im Laufe der religiösen Entwickelungsgeschichte der Menschheit Religion und Sittlichkeit zu einander verhalten haben. Wenn sich dabei die im Christentum hervortretende Stellung beider zu einander auch als die in sich vollkommene ergiebt, so wird damit zugleich ein Beitrag zur Apologie des Christentums geliefert sein.

Ich habe der eigentlichen Aufgabe nur wenige Bemerkungen vorauszuschicken, teils um meinen Sprachgebrauch zu erläutern, teils um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen. Sittlich nenne ich nur dasjenige Handeln, welches sich auf das Gemeinschaftsleben der Menschen bezieht und in ihm begründet ist. Sittengesetz nenne ich die Gesamtheit der dieses Handeln bestimmenden Normen, sittliche Güter die aus dem genannten Handeln hervorgehenden Gestaltungen des menschlichen Zusammenlebens, sittliche Tugenden die erworbenen Fertigkeiten zum sittlichen Handeln, und sittliche Pflichten die Aufgaben, welche aus dem Sittengesetze für den Menschen hervorgehen. Innerhalb der sittlichen Pflichten heben sich die Rechtspflichten als diejenigen Aufgaben heraus, deren Erfüllung die organisierte Gesellschaft von dem Einzelnen eventuell durch Gewalt erzwingt. Dagegen nenne ich religiöses Handeln alle Bethätigungen, welche unmittelbar aus dem Verhältnisse zur Gottheit folgen und dasselbe zum Zwecke haben.

Daraus ergiebt sich der Begriff der religiösen Tugenden und Pflichten von selbst. Ebenso ist klar, daß unter Umständen auch die religiöse Pflicht Rechtspflicht sein kann. — Man kann natürlich das religiöse und das sittliche Handeln, wie es Rothe und in Anlehnung an ihn Kaftan thun, unter einen gemeinsamen Artbegriff zusammenfassen, indem man etwa sittliches und moralisches Handeln von einander unterscheidet. Aber der Verlauf der Untersuchung wird zeigen, warum das bei einer geschichtlichen Behandlung dieser Frage nicht möglich ist, ganz abgesehen davon, daß es mir überhaupt bedenklich erscheint, Worte wie sitt-

lich, moralisch und ethisch, die an sich ganz gleichbedeutend sind, willkürlich in verschiedenem Sinne zu gebrauchen.

Wenn ich ferner die Naturreligionen, sowohl die elementaren als die zur Kulturstufe erhobenen, den Prophetenreligionen gegenüberstelle, so will ich mit dem Worte „Prophetenreligionen" nichts weiter aussagen, als daß dieselben aus religiöser Genialität, nicht aus philosophischen, priesterlichen, staatsmännischen oder dichterischen Tendenzen entsprungen sind, und daß sie demzufolge nicht bloße Entwickelungen der ihnen zugrunde liegenden Naturreligionen, sondern Reformationen derselben sind, geboren aus der Kraft der religiösen Überzeugung von der schlechthin überweltlichen Art des göttlichen Lebens.

Endlich will ich mit der Reihenfolge, in der ich die Religionen behandle, keineswegs behaupten, daß die niedrigste Stufe, mit der ich beginne, wirklich der geschichtliche Anfang aller menschlichen Religion gewesen sei. Zu einer solchen Behauptung fehlt es an genügenden Beweismitteln. Und wenn es einerseits innerlich wahrscheinlich erscheinen muß, daß die geistige Entwickelung der natürlichen Menschheit auch auf dem religiösen Gebiete von unten begonnen hat, so zeigt uns anderseits die uns zugängliche Geschichte edlerer Stämme, z. B. der Inder und Ägypter, in den allerfernsten Urzeiten eine verhältnismäßig sehr hohe religiöse Stufe, die sogar gegenüber der späteren Entwickelung etwas Ideales hat. Also kann man die Möglichkeit nicht bestreiten, daß die Religion bei einzelnen Völkern nicht auf der untersten Stufe begonnen habe. Ich behaupte nur, daß die Religion der „Naturgeister" die niedrigste uns geschichtlich bekannte ist und nehme sie deshalb zum Ausgangspunkte der Untersuchung. Dabei habe ich nie nach der thatsächlichen Sittlichkeit in den Völkern zu fragen, sondern nur nach der prinzipiell bei ihnen geltenden. Wir dürfen den Islam so wenig nach den türkischen Effendis beurteilen, wie den Buddhismus nach den chinesischen Buddhisten, oder das Christentum nach abessinischen Zuständen.

2. Die Religion ist, wie Kaftan religionsgeschichtlich ganz richtig hervorgehoben hat, ihrem Wesen nach eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes. Sie ruht auf der Stellung zur Welt,

die wir als lebendige Wesen mit den in uns wirkenden Interessen nehmen; darum ist religiöse Erkenntnis niemals aus dem Triebe zu theoretischer Erkenntnis des Übersinnlichen entstanden (Metaphysik), sondern aus der Empfindung von Wirkungen des Göttlichen auf unser persönliches Leben (Glauben, Heilserkenntnis). Und zwar handelt es sich in der Religion zunächst nicht um das Gute, sondern um Güter, nicht um vollkommenes, sittliches Leben, sondern um Leben überhaupt. Das Verlangen nach Seligkeit, Sicherheit und Leben, für welches die eigene Macht des Menschen innerhalb der weltlichen Verhältnisse keine Befriedigung bietet, sucht seine Erfüllung durch eine höhere, das weltliche Leben beeinflußende Macht hinter der Welt. Alle Religion ist ursprünglich das Verlangen nach dieser Sicherung und Beseligung des persönlichen Lebens, — mag sich dasselbe nun auf die einzelnen Hoffnungen und Befürchtungen des täglichen Lebens richten, oder auf das eine Gut, in welchem alles beschlossen ist. Im Anfange sucht die Religion selbstsüchtig einzelne weltliche Güter und sucht weltlichen Übeln vorzubeugen. Am Ende sucht sie in völliger Hingabe an Gott das ewige Leben, in welchem die Freiheit und die Herrschaft über die Welt beschlossen liegen.

Die niedrigste Stufe menschlicher Religion tritt uns in der Verehrung der elementaren Naturgeister entgegen[1]. Sie ist die älteste Religion der turanischen Völker gewesen, in deren versprengten Resten sie noch jetzt ein Schattendasein führt. Aber nicht wesentlich verschiedener Art ist die Religion vieler afrikanischer Völker, der Südsee-Insulaner und der roheren Indianer-

[1] Vgl. zu dem Folgenden G. Klemm, Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit (1844), Bd. II, S. 74 ff. 151. 203. 308 ff.; Bd. III, S. 64 ff. 126. 194 ff. 354 ff.; Bd. IV, S. 298 ff. 351 ff. John Lubbock, The origin of civilisation, Ed. 2 (1870), C. 1, 3—7. E. Tylor, Anfänge der Kultur, übers. von Spengel und Poske (1873), Bd. I, c. 3. 4. Bd. II, c. 13. 15. 18. 19. Fritz Schultze, Fetischismus (1871), c. 2. 4. G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1870), die Reiseberichte von F. Wrangel über Nordsibirien, Ad. Bastian über San Salvador, Wilson, „Westafrika, seine Geschichte, Zustände und Aussichten" (London 1856), vorzüglich aber die Anthropologie der Naturvölker von Theodor Waitz (Leipzig 1860), Tl. I—IV.

Stämme. Und es ist gewiß richtig, mit Waitz [1]) auch die sogenannte Fetischreligion hieher zu rechnen. Denn der Fetisch ist wie das Amulet nur ein Gegenstand, an welchen die Wirkung der Naturgeister gebunden gedacht wird. Auf dieser Religionsstufe erscheinen die einzelnen Naturdinge, welche fördernd oder hemmend in das menschliche Leben eingreifen, von geistigen Mächten belebt, die der Mensch keineswegs schlechthin übersinnlich denkt (auch der Geist erscheint nur als sublimierte Substanz), aber doch als seinen Sinnen nicht wahrnehmbar. Er fühlt sich nicht von einer einheitlichen Ordnung der Welt bedingt, sondern von einzelnen, willkürlichen und rätselhaften Kräften derselben, gegen welche er ohnmächtig ist, die er aber weder versteht, noch liebt. Der Charakter der Frömmigkeit ist schlechte Furcht und Aberglaube. Hier gilt das Wort: Timor et ignorantia fecerunt Deos. Die Götter erscheinen persönlich, wie alles Wirkende, aber gleich den einzelnen Äußerungen des Naturlebens launisch, willkürlich, unberechenbar, spukhaft und grauenhaft, ohne Individualität und sittlichen Charakter. Eine innere Beziehung zu ihnen ist unmöglich; denn die Natur ist nur in ihrer einheitlichen Ordnung, nicht in ihren Einzeläußerungen, dem inneren Vernunftleben des Menschen verwandt. Das religiöse Streben geht wesentlich in Zauberei auf, das heißt in der Bemühung, durch geheimnisvolle Handlungen die üblen Wirkungen der Geister unschädlich zu machen und ihre Macht in den Dienst der eigenen Interessen zu zwingen.

In diesen Religionen geht noch gar keine Sittlichkeit unmittelbar aus den religiösen Motiven hervor. Wohl aber entsteht schon auf dieser niederen Stufe der Gesittung eine elementare Form des sittlichen Gesetzes mit Notwendigkeit aus den Bedürfnissen des geselligen Zusammenlebens. Wenn der Mensch überhaupt mit seinesgleichen zusammenleben will, wenn er geselligen Genuß, Sicherheit des Eigentums und der Familie erstrebt, also nicht mehr bloß auf die rohe Gewalt sich stützen kann, und nicht auf alles Gemeinschaftsleben verzichten will, so entsteht notwendig eine Beschränkung der freien Bethätigung der sinnlichen und selbstsüchtigen

1) a. a. O. I, 362 ff.; II, 167 ff.

Neigungen der Einzelnen durch bestimmte große Regeln, auf welche die Gesellschaft sich gründet, und in welchen zunächst Rechts- und Sittengesetz noch in völliger Einheit erscheinen. So ist es nicht sowohl der Egoismus der gleichsam personifiziert wirkenden Gesellschaft, welcher den Egoismus des Einzelnen bändigt (v. Jhering, Zweck im Recht, Bd. II), sondern der dem Menschen innewohnende Trieb nach Gemeinschaft, d. h. die elementare, ich möchte sagen noch rein animalische, Grundform der Liebe, welche, als Naturtrieb beginnend, in einem persönlichen Vernunftwesen notwendig zum sittlichen Triebe wird und zur höchsten persönlichen Liebe (dem Suchen nach Gemeinschaft im höchsten Zwecke) hinstrebt. Darum ist die Liebe das sittliche Prinzip selbst; denn sie ist allein Gemeinschaft stiftend und Gemeinschaft erhaltend. Und darum liegt in aller sittlichen Gemeinschaft als solcher trotz aller Sünde und Verderbnis immer ein an sich Gutes und die Richtung zum schlechthin Guten (vgl. Genesis 2, 18. Röm. 13. 1 Petr. 2, 13 ꝛc.).

Die Sittlichkeit erscheint zunächst keineswegs als etwas alle Menschen in ihren Beziehungen zu einander gleichmäßig Verpflichtendes; sondern das Handeln der Menschen wird nur unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen geordnet. Wie man sich dem Fremden gegenüber verhalten soll, kommt zunächst nicht in Frage. „Hilfreich, treu ihrem Wort, wahrhaftig und ehrlich, sind die Neger gewöhnlich nur den Ihrigen gegenüber“ (Waitz II, 217 u. 219). Ebenso üben die Nutkas, gutmütig unter einander, an Kriegsgefangenen Kannibalismus (III, 333). Wie der Mann in der Familie seinen Willen geltend macht, wie er dem nicht Gleichberechtigten, z. B. dem Sklaven, entgegentritt, diese und tausend ähnliche Fragen werden zunächst gar nicht in das sittliche Gebiet aufgenommen. Auf den Südsee-Inseln z. B. galt Schamlosigkeit und geschlechtliche Ausschweifung schlechthin für sittlich indifferent (Waitz I, 178 und 358); Kindesmord und Abortus galten als gestattet (a. a. O. S. 170 ff. 182. 352, vgl. 124); Lug und Trug erschienen abgesehen von Vertragsverhältnissen ganz selbstverständlich (S. 353). Die Polygamie herrscht überall auf dieser Stufe und das Weib wird als Eigentum des Mannes angesehen. Für

ihn allein ist auch die eheliche Treue des Weibes von Interesse (vgl. Waitz II, 114 ff. 118. 388). So ist es überall auf den niedrigsten Stufen der Gesellschaft (Waitz II, 108 ff. 124, 388 ff. 114 ff.; III, 106. 109). Dagegen gelten überall als die höchsten Tugenden Tapferkeit und Freigebigkeit (Waitz III, 163; II, 159) — Feigheit wird bei den Aschanti mit dem Tode bestraft — als die Grundbedingungen der Sicherheit und des Wohlseins der Gesellschaft. Die Handlungen, welche dem Gemeinwesen Ehre und Vorteil bringen, erscheinen als sittlich, die, welche seinen Bestand bedrohen oder schwächen, als unsittlich, — so Vertragsbruch, Untreue im Bundesverhältnisse, Feigheit, Unordnung. Als die Grundlagen der Gemeinschaft werden Eigentum, Ehe, Sicherheit der Person angesehen (Waitz III, 129), und zwar gilt die Sicherheit des Eigentums ursprünglich mehr, als die des Lebens. Diebstahl wird härter bestraft als Mord (Waitz II, 109. 397).

Es ist nicht unsere Aufgabe, auf die Entwickelung der sittlichen Ideen durch die Fortbildung der gesellschaftlichen Bedürfnisse und Gewohnheiten hier einzugehen. Nur das muß bemerkt werden, daß diese Entwickelung thatsächlich von einer Menge der verschiedensten Bedingungen bestimmt ist: von der Naturanlage eines Volkes, dem Klima und der Art seines Landes, der Beschäftigung und Neigung, der Einfachheit und Verfeinerung. Und daß thatsächlich die sittliche Entwickelung des Einzelnen und ganzer Kreise von dem in ihnen bewußt vorhandenen Grade der Religiosität durchaus unabhängig sein kann, läßt sich nicht bezweifeln. Unter den modernen Ungläubigen giebt es Menschen von sehr entwickelter Sittlichkeit und die sittlichen Zustände in dem Rom des Cincinatus und Scipio waren zweifellos in vielen Rücksichten besser als in dem Konstantinopel der rechtgläubigen Kaiser oder in dem modernen Paris und Petersburg. Aber wir haben es nicht mit dem thatsächlichen Zustande der Sittlichkeit, sondern mit dem prinzipiellen Verhältnisse von Religion und Sittlichkeit zu thun.

Mit der Anerkennung sittlicher Regeln beginnt auch das, was eine spätere reflektierende Zeit das „sittliche Gewissen“ nennt, und es entwickelt sich mit der Entwickelung des sittlichen Gemeinbewußtseins. Der Mensch fühlt sich innerlich gezwungen, sich

selber nach den rings um ihn als feststehend geltenden Normen der Gesellschaft zu beurteilen. Er findet es nicht bloß gerecht, wenn die Gesellschaft ihrerseits ihn nach denselben richtet, sondern er kann nicht umhin, sich von dem Ideale, welches in seiner Gesellschaft lebt, innerlich selbst richten zu lassen, mit derselben in der Weise eines Naturtriebs sich aufdrängenden unmittelbaren Gewißheit, wie sie den Urteilen über Lust und Unlust, angenehm und unangenehm innewohnt. Aber dieses sittliche Gewissen greift nicht über die vorher geschilderten Schranken hinaus. Es ist im Grunde nur eine Beugung des inneren Lebens unter die Autorität der Gesellschaft, d. h. der öffentlichen, sittlichen Meinung. Und nur insofern das Gemeinschaftsleben als solches auf das Gute gerichtet sein muß, hat das Gewissen neben seinen wandelbaren, mit der sozialen Entwickelungsstufe zusammenhängenden Normen auch wirklich unvergängliche Maßstäbe des Guten und Rechten in sich.

Auf dieser Stufe der Religion geht von der Religion selbst zunächst noch gar kein unmittelbarer Einfluß auf die Sittlichkeit aus. Selbst von den Indianern, in deren Religion sich doch vielfach höhere Elemente einmischen, sagt Waitz III, 161: „Die Vorstellung, daß die Forderungen der Moral zugleich solche der Religion seien, oder daß der Wille des großen und guten Geistes selbst ihre Erfüllung verlange, scheint dem Indianer, wenn auch nicht völlig fremd geblieben, doch nicht zur Klarheit gekommen zu sein.“ Sind doch sogar solche sittliche Gebiete, wie die Ehe, häufig gänzlich ohne religiöse Beeinflußung (a. a. O. S. 105). In viel entschiedenerer Weise aber tritt das im Schamanentum hervor. Die Naturgeister haben ja keinerlei Zusammenhang mit den Gesetzen des menschlichen Zusammenlebens, „Ordnung und Sitte kennen sie nicht“. Die einzelnen Äußerungen des Naturlebens, die schädlichen wie die wohlthätigen, treten dem Menschen als schlechthin willkürlich, schrankenlos und zufällig entgegen. Wer also die Ordnungen der menschlichen Gesellschaft verletzt, der setzt sich dadurch nicht in Widerspruch mit dem Willen der Götter. Er begeht ein Verbrechen, aber nicht eine Sünde.

Dagegen erzeugt die Religion auch auf dieser Stufe notwendig

eine Menge von Handlungen, die wir als religiöses Handeln zusammenfassen. Wäre freilich die Religion eine Summe von metaphysischen Ansichten, so wäre nicht einzusehen, wie sie zum Handeln treiben könnte. Alle Versuche, vom Standpunkt rationalistischer oder philosophischer Metaphysik aus einen lebendigen Kultus im Dienste sittlicher Gesellschaftsinteressen zu gestalten, haben von der chinesischen Religion und den stoischen Restaurations-Versuchen an, bis zu den kläglich gescheiterten Kultusexperimenten der französischen Revolution notwendig mißlingen müssen [1]). Aber die Religion als praktische Thätigkeit unseres Geistes und im Gefühle wurzelnd, muß ein Wollen und Handeln produzieren. Wo wirklich Religion und nicht bloß ihre Phantasie-Nachahmung ist, da entsteht notwendig das Bestreben, sich des begehrten religiösen Gutes handelnd zu versichern. Und wie das Gefühl in seinen Äußerungen, so beobachtet man jede Religion zunächst in ihrem Kultus. Auf der untersten Stufe der Religion sind die Beweggründe zu diesem Handeln lediglich Furcht und Eigennutz. Man möchte sich vor schädlichen Machtwirkungen der Gottheit schützen und ihre geheimnisvolle Macht dem eignen Nutzen dienstbar machen. So ist der Kultus im weitesten Sinne des Wortes zunächst keineswegs Selbstzweck, — am wenigsten ein darstellendes Handeln, welches mit innerer Notwendigkeit der religiösen Stimmung Ausdruck geben soll. Er ist wirksames Handeln, Mittel zum selbstsüchtigen Zwecke. Das religiöse Handeln erscheint in den 3 Formen des Opfers, der Askese (mit Einschluß des Gebets) und des Mysteriums (Zauberei). Man vermeidet was, wie man meint, den Naturneigungen und Launen der Gottheit zuwiderläuft (vgl. Speisegebote, Reinigkeitsvorschriften). Man giebt ihr, was ihrer Genußsucht und Ehrliebe schmeichelhaft sein soll. Man demütigt sich und legt sich der Gottheit zu Ehren Schmerz und Entbehrung auf, um der Eitelkeit und dem Machtgefühle des Gottes zu

---

[1]) Die wunderlichen neuesten Träume in dieser Beziehung vgl. bei **Auguste Comte**, Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité, 4 Bde., Paris 1851 bis 1854. (Vgl. Pünjer in Jahrbb. für protest. Theologie 1882, S. 3.)

schmeicheln. Man naht ihm wie der Sklave seinem Fürsten, der nicht zu ihm aufblicken, nicht ohne Dolmetscher mit ihm reden darf (Waitz II, 128). Und man versucht durch zauberische Sprüche und Formeln, durch Ekstase und durch Eingehen in die rätselhaften Zustände des Naturlebens in eine geheimnisvolle Gemeinschaft mit den Göttern zu gelangen und sie dadurch dem eigenen Willen dienstbar zu machen. Besonders interessant ist in dieser Beziehung das Erwerben des Schutzgeistes durch den „Lebenstraum“ bei manchen Indianern (Waitz III, 118. 206).

Dieses ganze Handeln erscheint in gewissem Sinne dem sittlichen analog. Es wird mit wenigstens ebenso großer Energie als Pflicht empfunden. Und wer dieser Pflicht nicht genügt, fühlt sich mit derselben Notwendigkeit gerichtet, wie der Übertreter der sittlichen Ordnungen. So bildet sich ein religiöses Gewissen neben dem sittlichen. Aber was dieses Gewissen verurteilt, das ist nicht mehr Verbrechen, sondern Sünde (Verletzung der Forderungen der Gottheit), und steht im Widerspruche, nicht mit der Sittlichkeit, sondern mit der Heiligkeit. Auch dieses religiöse Handeln erscheint von der Rechtspflicht mit umschlossen. Denn das Interesse der Gesellschaft fordert ebenso gebieterisch, daß man keinen Götterzorn auf sie herabziehe, als daß man ihre eignen Ordnungen achte. So tritt uns zunächst die Gesamtheit der Pflicht als Rechtspflicht entgegen, welche religiöse und sittliche Pflicht gleichmäßig umfaßt.

An sich aber ist das religiöse Handeln vom sittlichen vollständig verschieden. Es erstreckt sich großenteils auf Gebiete, welche rein dem Naturleben angehören, also sittlich ganz indifferent sind. Ja, es kann etwas, was sittlich als verwerflich erkannt wird, zugleich religiös gefordert erscheinen, und in diesem Falle wird der sittliche Anspruch dem religiösen weichen. Denn die Gottheit erscheint als die stärkere und gefährlichere Macht. Sittliche Absichten aber werden der Gottheit, weil sie als reine Naturmacht von gesellschaftlichen Banden nicht gehalten wird, überhaupt nicht zugetraut und an ihre Ansprüche wird ein sittlicher Maßstab nicht gelegt. So kann die Religion das sittliche Handeln auch geradezu korrumpieren. Und sie muß jedenfalls die rechte

Auffassung der Sittlichkeit verdunkeln, weil sittlich Gleichgültiges ebenso entschieden als Pflicht auftritt, wie das sittlich Wertvolle. So wirken die Religionen der Naturvölker, wie Waitz ganz richtig sagt (I, 456 ff.) nicht als Kulturmittel, sondern sie lähmen den Antrieb zum Denken und zur Anstrengung. Es mag genügen, auf einzelne hervorstechende Beispiele für diese Behauptungen hinzuweisen. Bei dem Schlangenkulte in Wida wird Unsittlichkeit, welche sonst verwerflich erscheint, kultisch gefordert, und der Kultus fordert das Menschenopfer in großer Ausdehnung (Waitz II, 180. 192 ff. 197 ff. 202 ff.; vgl. III, 207). Der Kamtschadale wagt aus Furcht vor den Göttern nicht, einen Ertrinkenden zu retten (Tylor, Bd. I, 109). Das religiöse Handeln bei Negern, Turaniern und Indianern ruht wesentlich auf Zauberei, schweren Selbstpeinigungen und Büßungen, seltsamen Tänzen und Festen, sowie Opfergaben aller Art (Waitz III, 200—13. 188 ff. 196 ff.; I, 459 ff.). Tätowieren und Beschneidung sind Weihen an die Gottheit (Waitz II, 438). Der Kamtschadale hat ein böses Gewissen, wenn er eine Kohle mit dem Messer aufspießt, der Mongole, wenn er Eisen ins Feuer legt, oder sich auf eine Pritsche lehnt [1]). Das Martern der Kriegsgefangenen, sowie das Essen von Menschenfleisch, erscheint durchschnittlich religiös bedingt. (Waitz III, 156 ff; V [a], 189; IV, 309). Daneben mag darauf hingewiesen werden, daß die unzählbaren abergläubischen Gebräuche, die sich mit unvertilgbarer Kraft auch in den europäischen Kulturvölkern bis auf unsere Tage erhalten haben, die Auszeichnung bestimmter Tage, Farben und Speisen, die Beschwörungsformeln und alles, was dahin gehört, — deutlich zeigen, wie wenig das religiöse Handeln ursprünglich mit dem sittlichen zu thun hatte. Der Zauberer ist bei den Völkern der Naturgeisterreligionen nur ein Gegenstand der Furcht und des Grauens, wie der Hexenmeister des Mittelalters, — niemals gilt er als eine sittlich hochstehende Persönlichkeit [2]). Ja die Götter selbst erscheinen ebenso oft als „böse“, wie als gute Götter [3]).

---

1) Klemm I, 328.

2) Waitz II, 188 ff. 196 ff. 412 ff.

3) Waitz I, 467.

Einen unmittelbaren Zusammenhang haben also auf dieser untersten Stufe religiöses und sittliches Handeln überhaupt nicht. Wohl aber beginnt mit Notwendigkeit ein mittelbarer Zusammenhang. Derselbe schließt sich allerdings nicht, wie man denken sollte, an den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. Denn obwohl dieser Glaube mit der Naturgeisterreligion fast ohne Ausnahme verbunden ist und verbunden sein muß, weil das im Menschen wirkende Leben den Naturgeistern wesentlich gleichartig gedacht wird, so wirkt er doch fast nirgends auf die Sittlichkeit ein. Die Verstorbenen werden gefürchtet und sind der Gegenstand von allerlei Aberglauben. Aber daß ihr Zustand mit ihrer sittlichen Stellung auf Erden zusammenhänge, kommt nicht zum Bewußtsein. (Waitz I, 462; II, 165. 182). Und selbst wo man etwas derartiges glaubt, wie bei manchen Indianern (Waitz III, 197; V [a], 194) werden die Konsequenzen aus diesem Glauben nicht gezogen. Dagegen greift die Religion auf andere Weise in das sittliche Gebiet hinüber. Denn 1) kommt die Einschränkung der Selbstsucht, des Geizes und der natürlichen sinnlichen Neigungen — welche man sich aus religiösen Gründen wenn auch zunächst nur aus Furcht und Eigennutz auflegt — doch notwendig der sittlichen Bildung zugute. Es entsteht eine Schule elementarer Selbstzucht. Die Gewalt des auf ein unsichtbares Ziel gerichteten Willens über die Natur wird gestählt, und die Kraft wird geübt, den unmittelbaren Egoismus höheren Zwecken zum Opfer zu bringen, vorzüglich wo die Weihen für die Gottheit mit so rücksichtsloser Härte vollzogen werden, wie bei manchen Indianerstämmen (Waitz III, 203 ff. vgl. 386). 2) Der religiöse Aberglaube und die Furcht vor den Göttern treten in den Dienst der sittlichen Zwecke der Gesellschaft. Der Fetisch, an eine Hütte gelehnt, sichert vor Diebstahl, — natürlich nur als abergläubisch gefürchteter Wächter (Bastian San Salvador, S. 78. 80; vgl. Waitz III, 388). Denselben Dienst thut der Schutzfetisch Totem in der Südsee. Das Tabu — die primitive Form der Heiligkeit — schützt bestimmte Orte [1]). So nimmt bei allen diesen Völkern — auch bei den Buräten und Ost-

1) Waitz II, 175.

jaken, — die Gesellschaft durch den Eid und die Ordalien den religiösen Aberglauben in den Dienst ihrer Zwecke (Waitz I, 460 ff.; II, 440; V[a], 179). Man fängt früh an, den Friedensschlüssen und feierlichen Staatshandlungen einen religiösen Charakter beizulegen (Waitz II, 164; III, 149. 513). Auch die Ehe wird bei manchen Indianern und Negern religiös geweiht und mit religiöser Furcht umgeben (Waitz II, 116; III, 105). Die Abiponer halten den Ausgang einer Schlacht vom Zauberer abhängig (Waitz III, 476). Wenn also auch im allgemeinen die beständigen Einwirkungen der Religion auf das ganze Leben nicht sittlichen, sondern abergläubischen Charakter an sich tragen (Waitz II, 172), so kommen sie doch nicht selten auch als Hilfe für die Sittlichkeit in Betracht. Und schon der Umstand, daß die religiösen Handlungen von der Gesellschaft als Rechtspflichten gefordert werden, schließt beide Gebiete für ihre Weiterentwickelung notwendig zusammen.

3. In allen höher entwickelten Naturreligionen beginnt eine engere Verbindung von Religion und Sittlichkeit. Schon bei Negern und Indianern finden sich vereinzelt Beweise dafür [1]). Und so weit wir in das Heidentum der Semiten und Indogermanen zurückblicken können, finden wir einen viel innigeren Zusammenhang beider Gebiete. Wohl haben die semitischen Völker die Gottheit als die furchtbare, dem sittlichen Maße nicht unterworfene, in ihrer Heiligkeit tötende Macht empfunden, und die belebende wie verzehrende Glut des himmlischen Feuers als ihr Symbol verstanden. Sie haben nicht an Schranken und Ordnungen in dem göttlichen Willen geglaubt, sondern denselben als einen unerklärlichen und unwiderstehlichen angesehen, dem man sich unbedingt zu beugen hat. Dem semitischen Gott sind die Greuel der Kinderopfer geweiht und er fordert die Austilgung der feindlichen Völker im Religionskriege.

Aber die Gottheit der Semiten ist doch nicht mehr mit den unheimlichen gespenstischen Gestalten der turanischen Naturgeister zu vergleichen. In allen Gottesnamen der Semiten liegt der Begriff der Herrschaft, des Königtums zugrunde (El, Elohim, Mil-

---

1) Waitz III, 178. 180. 310. 345.

kom, Moloch, Kamosch, Baal, Assur, Aziz, Adonai u. s. w.). Und jedes dieser Völker weiß sich seinem besonderen Volksgotte durch das Band der Unterthanentreue verpflichtet. Der Orientale aber empfindet für den Despoten, wenn er in großartigem Stile Despot ist, eine gewisse Begeisterung. Und der Selbstherrscher eines Volkes, auch wenn er schlechterdings ohne Schranken und Rechenschaft ist, kann seine unwiderstehliche Allmacht doch im großen und ganzen nur in der Richtung der Gesellschaftszwecke äußern. So empfängt die Gesellschaft mit ihren sittlichen Grundforderungen notwendig ein religiöses Gepräge. Der menschliche Volkskönig ist der Vertreter und die Offenbarung der Gottheit. Die Sitten und Gesetze des Volkes erscheinen als heilig. Die Volkskriege werden zu heiligen Kriegen. Man kann nicht fromm sein, ohne sich auch zum sittlichen Handeln innerhalb der angedeuteten Grenzen verpflichtet zu fühlen. Das sittliche Handeln, z. B. die Tapferkeit im Kriege und die Liebe und Achtung für die väterlichen Sitten, empfängt religiöse Färbung und nimmt an der Kraft der Begeisterung teil, welche jedem religiös bestimmten Handeln zu eignen pflegt. Ja, je mehr die Gottheit partikularistisch als Volksgott angesehen wird, desto intensivere Kraft giebt die Religion dem sittlichen Handeln. Und umgekehrt kann man natürlich nicht sittlich sein, ohne im religiösen Handeln gewissenhaft zu sein. Die Kultuspflichten sind Bürgerpflichten. Es giebt keine Kirche; sondern der Staat selbst vollzieht die religiösen Funktionen. Opfer, Kultus, Fasten, Askese, Mysterien sind ebenso unbedingt bürgerlich vorgeschrieben, wie die Staatsgesetze. So beginnen sich die Begriffe: Sünde und Verbrechen, heilig und gerecht, mit einander zu verbinden. Das religiöse und das sittliche Gewissen werden in vielen Stücken einheitlich empfunden, — und ein Sündenbewußtsein, wie es die alten assyrischen Psalmen [1]) zeigen, ergiebt sich notwendig aus dieser Verbindung. Doch beschränkt sich das Gebiet, auf welchem beide Richtungen zusammentreffen, auf die großen Grundzüge des Staatslebens und eine Anzahl von äußerlichen Lebenssitten. Ein wahrhaft sittliches Handeln des Menschen

---

1) Vgl. bei Schrader: „Die Höllenfahrt der Istar", Anhang.

gegen den Menschen als solchen kann aus solcher Religion überhaupt nicht hervorgehen. Ja, es wird durch die Verehrung des Nationalgottes eher gehemmt. Wirklich innerliche Motive des sittlichen Handelns kann diese Religion, welche nur rücksichtslose Unterwerfung unter den Willen der Gottheit kennt, nicht hervorrufen. Das sittliche Gefühl wird durch die Gleichstellung äußerlicher Sitten mit sittlichen Grundsätzen eher getrübt. Und aus dem Glauben an die verzehrende Allmacht der Gottheit kann ein sittliches Prinzip sich überhaupt nicht entfalten, außer dem elementarsten, dem Gehorsam.

In einer viel höheren Weise scheinen Sittlichkeit und Religion bei den indogermanischen Völkern verbunden gewesen zu sein, wenigstens wenn wir die älteren Lieder des Rîk-Veda als Zeugnisse für eine primitive Stufe dieses Volkslebens gebrauchen dürfen. Die Götter sind freilich bei den Ariern an sich ebenso wenig ethisch gedacht, wie bei den Turaniern. Sie sind Naturgeister, — Verkörperungen der Mächte und Erscheinungen des Naturlebens, — und als solche gleichgültig gegen den sittlichen Gegensatz von gut und böse. Aber indem sie als die lichten, himmlischen Mächte verehrt werden, vor denen die Gewalten der Finsternis, der Dürre und Kälte unterliegen, sind sie doch, als Gesamtheit betrachtet, für die Menschen der Ausdruck des Gütigen, Heilsamen und Freudigen, so wenig sich auch die einzelnen Göttergestalten und ihre einzelnen Bethätigungen an ein sittliches Maß binden. Und die Götter werden von der fruchtbaren poetischen Schöpferkraft dieser Stämme zu lebendigen, menschenartigen Persönlichkeiten verkörpert. Darin liegt allerdings auch eine schwere Gefahr. Denn was den Naturgewalten selbstverständlich zusteht — die schrankenlose Lust der Zeugung, die rücksichtslose Wildheit der Vernichtung —, das wird in menschenartigen Gestalten zu einem immer schrofferen Widerspruche gegen die höher sich entfaltenden Begriffe von Sittlichkeit [1]. Aber anderseits denkt nun die Frömmigkeit diese Götter wandelnd und kämpfend, leidend und sich freuend mit den Menschen.

---

[1] Ich erinnere an den Konflikt in dem Charakter des Zeus und Herakles, wie ihn die griechische Philosophie empfand.

Der Mensch fühlt sich den Göttern innerlich verwandt und legt ihnen das bei, was für das menschliche Zusammenleben das Wichtigste ist. Nicht Furcht, sondern freudige Sympathie ist hier die Grundstimmung der Religion. Mit heiligen Liedern und dem Soma-Tranke will man die Götter erfreuen, ihre Kraft steigern, ihren göttlichen Heldenzorn wecken. Und die lichten Götter, welche alle Lebenskräfte der Natur entbinden und Tod und Finsternis vertreiben, erscheinen auch als die Förderer alles Heils in der menschlichen Gesellschaft. Sie spenden häuslichen Segen und Reichtum, sie geben den Sieg. Eid, Ehe und Gastrecht sind ihnen geweiht und heilig. Feiges, treuloses Handeln und ungesetzliche Willkür, Verletzung der Pietät und der Billigkeit widerstreben ihrem Willen. So kann in diesen Religionen keine Frömmigkeit gedacht werden, ohne daß im großen und ganzen der Wille auf das sittlich Gute und Rechte gerichtet wäre. Denn die Götter erscheinen als Wächter des Guten [1]), obwohl zwischen natürlich und sittlich Gutem durchaus nicht klar geschieden wird. Dagegen ist bei diesen Völkern das religiöse Handeln keineswegs so energisch wie bei den Semiten in die gesellschaftlichen Grundbedingungen des Volkslebens eingeschlossen. Nur wenige Handlungen den Göttern gegenüber erscheinen als Staatspflicht. Die meisten werden dem persönlichen Ermessen, dem Bedürfnisse der Frömmigkeit überlassen. Es hängt das damit zusammen, daß die einzelnen Götter in dieser Religion nicht wie die Gottheit der Semiten den Charakter des Absoluten an sich tragen und schlechthin Abhängigkeit fordern. Die Einzel-Götter sind relativer Art, und das Absolute steht hinter und über ihnen. So kommt es denn, daß, während bei den Semiten die Gefahr vorliegt, daß das religiöse Handeln das sittliche absorbiere und der Glaube das Wissen, — bei den Indogermanen die Gefahr droht, daß das sittliche Handeln das religiöse entwerte und die Philosophie den Glauben. Aber in den Zeiten naiver Frömmigkeit liegt diese Gefahr noch fern.

Daß auf dieser Entwickelungsstufe des religiösen und gesellschaftlichen Lebens eine große Menge von Gebieten, welche wir

---

[1]) R.-V. 2, 27. 7, 89.

der Sittlichkeit zurechnen, noch ganz in das Belieben des Einzelnen gestellt war, und daß zwischen dem Glauben an die Gottheit und dem Bewußtsein von den einzelnen Aufgaben der Sittlichkeit noch keinerlei unmittelbarer Zusammenhang stattfand, das versteht sich ebenso sehr von selbst, wie daß das religiöse Handeln auch, soweit es mit zu der bürgerlichen Pflicht gerechnet wurde, doch immer nur als Mittel erschien, um die Segenswirkungen der Gottheit auf den Einzelnen und die Gesellschaft herabzuziehen, also an sich schlechthin gar keinen sittlichen Charakter an sich trug. Und das Sündenbewußtsein gegenüber der Gottheit tritt im großen und ganzen noch durchaus naiv als das Bewußtsein auf, die Gottheit persönlich verletzt zu haben, ohne daß sich damit ein sittliches Schuldbewußtsein verbinden müßte [1]), — wenn sich auch Spuren des Übergangs finden [2]). So ist das Verhältnis noch ein durchaus unvollkommenes. Aber es trägt die Keime der Entwickelung in sich.

4. Viel verwickelter wird das Verhältnis, sobald wir auf den Boden der heidnischen Kulturreligionen treten, d. h. des höher entwickelten Heidentums, wie es im Zusammenhange mit

---

1) R.-V. 1, 25: „Ob wir auch oft, o Varuna, verletzten dein Gebot, o Gott, wir Menschenkinder Tag für Tag.“ 7, 86: „Wie kann zu Varuna hinein ich dringen? Wird ohne Zorn er meine Gab' empfangen? Wie schau' ich reinen Sinns den Gnadenreichen? Nach meiner Sünde forschte ich begierig. O Varuna, die Weisen ging ich fragen. Dasselbe stets verkünden mir die Seher: Varuna ist es wahrlich, der dir zürnt.“

2) 8, 13. 21 verglichen mit 2, 27. 28:

„O, Varuna sag, welche Sünde war's,
Daß du den alten frommen Freund verfolgst . . .
Erlasse uns die väterlichen Fehle
Und die wir selbst mit eigner Hand begingen
Entlaß, o König, diesen Sänger freundlich,
Wie einen Dieb, ja wie ein Kalb vom Strange.
Nicht war es eignes Thun, ein Straucheln war es,
Ein Trunk, ein Zorn, ein Würfel, ein Vergessen.
Ein Ältrer naht, den Jüngern zu verführen,
Ja selbst der Schlaf beschützt uns nicht vor Übel.“

10, 37. 4:

„Mach du uns frei von Schuld bei Menschen und bei Göttern.“

der steigenden Zivilisation unter dem Einflusse priesterlicher Wissenschaft oder dichterischer Gestaltungskraft, oder des Staatsgedankens sich gestaltet hat. Allerdings werden wir erwarten müssen, auf diesem ganzen Gebiete jene innere Gleichgültigkeit des religiösen gegen das sittliche Handeln zu finden, welche mit dem Naturcharakter der Gottheit unzertrennlich verbunden ist, und wir werden, da wir von der eigentlich philosophischen Ethik abzusehen haben, nirgends eine einheitliche, allen Menschen gegenüber geltende sittliche Gesinnung gefordert finden. Beides ergiebt sich von selbst, weil die sittlichen Grundsätze sich aus dem konkreten Bedürfnisse der Gesellschaft, also auch mit Beschränkung auf die Zwecke derselben, entwickeln. Die Sittlichkeit bleibt auf dieser ganzen Entwickelungsstufe im Grunde Bürgertugend, Gehorsam gegen Gesetz und Sitte des Gemeinwesens. Und davon hat die Ethik sich selbst da nicht frei gemacht, wo sie doch — wie bei den hellenischen Philosophen — danach strebt, aus allgemeinen Prinzipien, z. B. demjenigen der Gerechtigkeit, die Sittlichkeit einheitlich zu verstehen. Zum Beweise mag auf die Anschauung von der Sklaverei und den zu ihr geborenen Barbaren bei Aristoteles und auf die Unterordnung der Ehe und Familie unter den Staatszweck bei Plato hingewiesen werden. Ist doch thatsächlich auch bei den Germanen das Weib gekauft und die Tötung des Neugebornen erlaubt. In Sparta wird die Heiligkeit der Ehe dem Staats-Interesse unbedenklich untergeordnet. In Athen gilt Verletzung der Frauenehre nur als Beleidigung des Mannes oder des Vaters [1]). Aber einerseits hat das Bewußtsein des sittlichen Gesetzes sich doch unter dem Einflusse der steigenden Bildung bei vielen Völkern, vor allem bei Griechen, Römern und Ägyptern zu einer bewunderungswürdigen Klarheit und Tiefe entfaltet. Und damit hat sich anderseits auch die Erfüllung der Göttergestalten mit sittlichem Inhalte weit über die naiven Anfänge heidnischer Mythologie erhoben.

Am wenigsten vollkommen ist das Verhältnis in der chaldäischen Priesterreligion. Die Gottheiten, in welchen sich

1) Waitz I, 379.

die Urkraft des Naturlebens männlich und weiblich offenbart, tragen noch ganz den unethischen Charakter des Naturlebens an sich. Das religiöse Handeln hat seinen Höhepunkt in dem orgiastischen Eingehen der Persönlichkeit in die Geschichte der Natur. In den Sakäen wird die gesellschaftliche Ordnung zur Feier der Naturgottheit geradezu für einige Zeit aufgehoben. Die bachantische Menge erlebt in durchaus widersittlichem Thun das Schwinden und Sterben der Lebenskraft in der Welt und ihr Wiederaufleben. In den Heiligtümern und an den Priestern bildet sich in unzüchtigen Greueln das Weiblich-werden der männlichen Naturkraft ab, welchem zu Ehren die Geschlechter ihre Attribute und Funktionen vertauschen. Das stete Erneuern der Schöpfungskraft der Welt wird in geheiligtem Incest nachgebildet, und der Zeugungskraft der Natur wird die Ehre der Jungfrauen zum Opfer gebracht. In dieser Religion ist also ein bedeutender Bestandteil des religiösen Handelns von dem sittlichen Handeln, welches ganz anderen Gesetzen folgt, schroff geschieden; religiöses und sittliches Gewissen folgen ganz verschiedenen Grundsätzen. Die Impulse, welche die Sternenverehrung und der Dienst der Göttermutter dem Handeln geben, können ja an sich nicht von sittlicher Art sein, sondern müssen im besten Fall auf sittlich gleichgültiges Thun hinauskommen. Nur in der Stellung des Königs als des irdischen Vertreters der Gottheit, in der Heiligung des Vaterlandes und in dem religiösen Charakter der Kriege tritt wirklich eine religiöse Färbung der Sittlichkeit hervor [1]). Aber auch sie dient mehr dazu, den Despotismus und die grausame Leidenschaft des Eroberungskrieges zu nähren, als einen wirklich sittlichen Fortschritt zu begründen.

---

[1]) Eine Verbindung des religiösen Sündengefühles mit dem Bewußtsein sittlicher Schuld, wobei aber das erste durchaus die Oberhand hat, klingt aus den schon erwähnten Bußpsalmen in Assur-banipals Sammlung: „Wer nicht fürchtet seinen Gott, wird dem Rohr gleich abgeschnitten; wer die Istar nicht verehrt, dessen Stärke siecht dahin. Gleich dem Stern des Himmels zieht er ein den Glanz, gleich Wassern der Nacht schwindet er.“ „Herr, meiner Vergehungen sind viel, groß sind meine Sünden. Der Herr in seines Herzens Zorn häufte Schmach auf mich. Der Herr in seines Herzens Strenge überwältigte mich. Istar ließ sich auf mich nieder, machte bitteren Kummer mir.“

Viel höher steht für unsere Frage die **brahmanische** Priesterreligion [1]). Sie zeigt ihren indogermanischen Ursprung in ihren Wirkungen, welche von unvergleichlich idealerer Art und höherem sittlichen Charakter sind. Bei den brahmanischen Indern sind die einzelnen Naturgötter längst von der Naturseele absorbiert, die in ihnen zur Erscheinung kommt. Auf das Atmâ, das Selbst, und das Om, das wahrhaft Reale, richtet sich der eigenste Trieb der Religion, und der Fromme sucht es in seiner eigenen Seele [2]). Aus der Scheinwelt, mit der alles Elend zusammenhängt, sich in dies ewig Reale zu retten und frei zu machen, das ist das religiöse Ziel. Und so versteht es sich leicht, daß hier alle Bethätigungen des Lebens — auch die sittlichen — durch und durch von religiösem Geiste getragen werden. Der Leib der Gottheit ist das **Gesetz**, und der Mensch in seinen immer sich erneuernden Schicksalsgestalten ist stets das Geschöpf seines eignen Thuns und Wollens. „Die, welche die Pflichten jeder Kaste und jedes Ordens vollbringen und sich genau an das heilige Gesetz halten, die sind's, welche diese Erde erhalten. Ihnen ist die Sorge für dieselbe anvertraut." [3]) Es giebt in dieser Religion kein sittlich wertvolles Thun, welches nicht als Wille der Gottheit und deshalb als religiös begründet erschiene. Auch die Hochhaltung des Hausherrnstandes und seiner Pflichten, — welche aus der altarischen Gewohnheit her noch hie und da durchklingt — [4]), wird auf göttlichen Befehl gegründet. Und als göttliche Vorschrift für alle Kasten gelten die Tugenden der Geduld, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Reinheit, Freigebigkeit, Selbstbeherrschung, Aufrichtigkeit, Gastlichkeit, der Enthaltung von Zorn, Tücke und Mord, des Gehorsams und des Mitleids, also lauter sittliche Kardinal-Tugenden [5]).

---

[1]) M. **Müller**, Sacred books of the east. Bd. I: the **Upanishads** (übers. von Müller), Bd. II: Die Gesetze Apastambas und Gautamas; Bd. VII: the institutes of Vishnu (übers. von Jolly).

[2]) Inst. of Vishn. 98 (M. 7).

[3]) Inst. of. Vischn. (M. 7), 1 ff. 20 ff.

[4]) Instit. of. Vischn. (M. 7) 23, 56, 194. Gesetzb. Gaut. 300 u. 301 (M. 2).

[5]) Inst. of. Visch. (M. 7) 34, 47, 67. Gesetzb. Apast. 116 (M. 2).

Aber diesem Fortschritte gehen entscheidende Rückschritte zur Seite. Das Ethische als solches ist im Grunde völlig entwertet und von dem Religiösen absorbiert. Das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen, und die Güter, welche es hervorbringt, haben keinerlei selbständigen Wert. Sie gehören der Welt des Scheines an. Wer aus dieser Welt frei werden will, der darf freilich selbstverständlich nicht gegen die Gebote dieser weltlichen Sittlichkeit verstoßen, welche ja gleichsam das niedrigste Maß der Forderung der Gottheit darstellen. Aber damit hat er doch nur den ersten Schritt auf der untersten Stufe gethan. Die wirkliche Höhe wird auf ganz anderem Wege erreicht. Und ein positives Interesse an den Aufgaben der Sittlichkeit liegt in dieser Religion naturgemäß überhaupt nicht vor. Es handelt sich nur um Verbote, — um ein Gesetz, welches der sündlichen Verstrickung in Schein und Selbstsucht wehrt. — Das eigentlich wertvolle Handeln besteht in Askese und Kontemplation. Denn da die wahre Gottheit das in allem Erscheinenden Bleibende, Einheitliche ist, ohne persönliche Besonderheit und ohne persönliche Ziele, so muß das religiöse Handeln natürlich wesentlich dahin streben, daß der Mensch sich zur Einheit mit dieser Gottheit erhebe und daß er alle dieser Einheit widersprechenden Schranken zerbreche. Die alten Opferlieder und heiligen Opferformen der Veden haben ihre ursprüngliche Bedeutung ganz verloren. Sie sind mehr und mehr zu unverstandenen Formen geworden, in denen die innere Gemeinschaft mit der Gottheit sich verwirklicht. Sobald aber Askese, Einsiedlertum, Auswendiglernen der heiligen Lieder und philosophisches Denken als das wertvollste Handeln erscheinen, muß notwendig das eigentlich sittliche Gebiet verblassen und zur bloßen Anfängerstufe werden. Der ehelose Einsiedler ist allein der vollkommene Mann dieser Religion. Endlich aber hängt dieser Religion aus ihren Ursprüngen noch eine unübersehbare Menge von Formen, Reinigkeitsregeln und Ordnungen inbetreff der äußern Gestalt des Lebens an, und die Verschiedenheit der Kasten, welche als eine unabänderliche, durch die Geburt gesetzte Ordnung gilt, macht ein wirklich sittliches Verhalten der Menschen zu einander an sich schlechthin unmöglich[1].

[1]) Durch die Macht des Gebetes und das Auswendiglernen der heiligen

Die Brahmanen haben ein ganz anderes Maß von Recht und Sittlichkeit als die anderen Kasten. Die Würde der menschlichen Person geht diesen Kastenunterschieden gegenüber völlig verloren.

So erreicht es diese Religion wohl, alle Gebiete des sittlichen Lebens irgendwie mit in das religiöse Handeln einzuschließen. Aber die unvergleichlich größte Menge des religiösen Handelns ist nicht sittlich. Ja, die Religion macht eine wahre Sittlichkeit unmöglich, indem sie einerseits die persönliche Würde der sittlichen Persönlichkeit durch ihre Auffassung von der Bedeutung der Kasten, anderseits die sittliche Freudigkeit durch die Entwertung alles auf das irdische Leben gerichteten Thuns und durch die Scheu vor allem Natürlichen zugrunde richtet [1]).

Von allen Kulturreligionen des Heidentums, welche durch Priesterweisheit entwickelt sind, hat die ägyptische das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit am vollkommensten durchgebildet [2]). Schon in uralter Zeit erscheint eine hochentwickelte Sittlichkeit im Nilthale. Gerechtigkeit, Milde, Billigkeit, Gastfreundschaft, Pietät in der Familie, Mäßigkeit und Mitleid gegen die Leidenden treten uns in den Zusammenstellungen des sittlichen Ideals entgegen,

---

Texte will man die Götter zwingen und Reinigung von den Sünden gewinnen. Inst. of Visch. (VII), 35, 55. Gef. Gaut. (II), 291 f. Die Speisegebote sind viel strenger als im levitischen Gesetze. Gef. Ap. II, 60 ff. Das Trinken von etwas, das berauschen kann, ist todeswürdig. S. 79. Man darf in kein Land reisen, wo die vier Kasten nicht existieren. Inst. of Visch. VII, 84. Ein heiliges Tier zu töten, gilt dem Menschenmorde gleich. Gef. Gaut. II, 282. Vor dem älteren Bruder zu heiraten und etwas von dem Veda-Text zu vergessen, gilt dem Ehebruch und Morde gleich. Inst. of Visch. VII, 35.

1) Ich verweise noch beiläufig auf die spätere Korruption dieser Religion in dem wilden Siwa-Kult, in der Sekte der Thugs und in dem „linken" Kultus der Sakti, welche wohl mit dem Eindringen nicht-arischer Elemente zusammenhängt.

2) Bequem und übersichtlich: „Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter" von P. Le Page Renouf (autor. Übersetzg., Leipzig 1882). Vgl. sonst zu d. ff. Lepsius, Auswahl der wichtigsten Urkunden des ägyptischen Altertums, Leipzig 1842. Dümichen, Die Inschr. von Abu Simbal. Tiele, Vergelykende Geschiedenisse van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten 1868. Rougé, Revue archéologique IX, 385. Chabas édit. der Stele d. Beka u. d. Papyr. Louvre.

welche die Grabschrift von Abu Simbal, die Inschrift von Beni Hassan, der Papyrus des Pta Hoteb und v. a. Denkmäler des Altertums uns zeigen [1]). Und diese hochentwickelte Sittlichkeit hat den Naturgöttern — die ursprünglich auch in Ägypten nur die Kräfte und Entfaltungen der einen göttlichen Naturkraft sind — einen entschieden ethischen Charakter aufgeprägt, welcher vorzüglich in dem Osiris-Mythus zum Ausdrucke kommt, in Osiris dem guten Gott und Horus, seinem verjüngten Ebenbilde, in Ma, der Gerechtigkeit, Neb, der ordnenden Herrschaft, die zugleich Götter und Attribute der Gottheiten sind. Vor allem aber greift bei den Ägyptern zuerst der religiöse Glaube an Unsterblichkeit und Auferstehung wirklich entscheidend in die sittlichen Auffassungen ein [2]). Der Gestorbene, ehe er zum Osiris werden kann, muß ins Gericht, in die Halle der Wahrheiten, wo Horus die Wage hält, und Toth das Urteil schreibt. Das sittliche Unrecht ist dort zugleich Sünde gegen die Gottheit. Die Fragen der 42 Totenrichter, nach denen sich das Urteil entscheidet, gehen ihrem Hauptinhalte nach auf die Bewährungen der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Billigkeit und Güte im Gesellschaftsleben [3]). Dazu kommt dann, daß in Ägypten noch entschiedener als in Babylon der Staat religiös aufgefaßt wird. Der König, welcher als Sohn der Gottheit das Prädikat Ra in seinem Titel führt, ist den Unterthanen die Offenbarung des göttlichen Willens. Wir sehen ihn auf den Bildwerken seinem eignen Standbilde Opfer bringen, d. h. als Individuum beugt auch er sich vor der göttlichen Majestät des Gesetzes, dessen Ausdruck er selbst ist [4]).

So wirken hier viele Momente zusammen, um dem sittlichen Handeln religiöse Triebfedern zu geben, und es über den Wert

---

1) Die Ähnlichkeit mit dem Idealbilde Hiob 31 ist auffallend (Tiele, S. 159ff.; Renouf, S. 68; Dümichen a. a. O.).

2) Vgl. das ägyptische Totenbuch bei Lepsius a. a. O.

3) So wird z. B. nach dem Überbürden des Arbeiters, nach der Verleumdung von Sklaven, nach dem Betrüben des Nächsten gefragt. Faulheit, Hinterlist, Totenschändung, Lüge, Betrug, Ehebruch sind Hauptsünden. Ein Hauptgewicht fällt auf die Pietät der Kinder (Renouf, S. 126ff.).

4) Renouf, S. 154.

eines bloß gesellschaftlichen Handelns zu der Bedeutung eines innerlich notwendigen und göttlich bestimmten Handelns zu erheben. Aber um so weniger ist es auch dieser Religion gelungen, von dem religiösen Handeln den Charakter des sittlich Gleichgültigen und Zufälligen abzustreifen, der ihm in allen heidnischen Religionen von Haus aus eignet. Neben den Geboten der Sittlichkeit entscheidet über den Wert des Menschen eine Unzahl von Geboten religiöser Art. Die Pflege der heiligen Tiere, die Reinigkeitssatzungen, die Speisegebote, die unzähligen höchst verwickelten Formen von Festen, Opfern und Prozessionen, zeigen den ursprünglichen Naturcharakter der Religion. Den Göttern zu Ehren kämpfen die ägyptischen Gaue im Bürgerkriege mit einander, weil sie verschiedene heilige Tiere ehren. Dem Gott zu Ehren haßt der Ägypter den Fremden und tötet in wildem Fanatismus typhonische Menschen am Festtage des Gottes. Ja, die endgültige Wirkung dieser Religion auf die Volksmassen ist offenbar eine schlechthin nicht sittliche gewesen. Aberglauben, tausendfache Zeremonieen, leidenschaftlicher Fremdenhaß, fanatische Verehrung der heiligen Tiere, die fast an Fetischdienst streift, — das war das Ergebnis, zu welchem diese hoch angelegte Religion schließlich gelangt ist.

Es mag hier nur in der Kürze daran erinnert werden, daß die Kulturreligionen Amerikas in dieser, wie in vielen anderen Beziehungen, sehr lebhaft an chaldäische und noch mehr an ägyptische Verhältnisse erinnern. Die Ermahnung des toltekischen Vaters an seine Tochter [1]) erinnert lebhaft an die Inschrift von Abu Simbal. Der theokratische Staat der Inkas — der Söhne der Sonne — mit seinen Tempeljungfrauen, seiner Beichte und seinen Fasten und dem Glauben an Vergeltung nach dem Tode, hat ganz ägyptischen Charakter [2]). Bei den Mexikanern wie bei den Peruanern wird das sittliche Leben überall eng an das religiöse geschlossen. Geburt, Ehe, Tod, empfangen religiöse Weihe, und der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode wirkt auf das sittliche

1) Waitz IV, 124 ff.

2) a. a. O., S. 404 ff. 447. 456. 461.

Handeln im Diesseits zurück [1]. Aber ich brauche nur an die Menschenopfer der Azteken und Majas, an die Feste der Peruaner mit ihren kultischen Ausschweifungen und an das Gewebe von Zeremonieen zu erinnern, welches auch hier das Leben überzog [2]), um zu zeigen, daß auch hier dieselbe Unvollkommenheit in dem Verhältnisse von Religion und Sittlichkeit zurückgeblieben ist, welche allen Entfaltungen der Naturreligion anhängt. Ein einheitliches Gewissen, welches wirklich nach festen Grundsätzen den Einzelnen um seiner sittlichen Pflicht willen mahnt, ist überall hier noch nicht möglich. An seiner Stelle steht die ererbte religiöse Sitte und die sittliche Gewohnheit, denen sich des Menschen Selbstbewußtsein wie einer unverstandenen aber absoluten Autorität unterordnet.

In anderer Weise — aber ohne einen vollkommeneren Erfolg — treten Religion und Sittlichkeit in den Kulturreligionen in Beziehung zu einander, welche dem Geiste der Künstler und Dichter ihre höchste Ausbildung danken: der Religion der Edda und des Olympus. Wo der frei schöpferische menschliche Geist die Gestalten der alten Naturgeister zu einem Kreise menschenähnlicher und menschlich mit einander verkehrender göttlicher Persönlichkeiten ausbildet, da wird er notwendig auch das Höchste und Wertvollste des menschlichen Lebens — die Ergebnisse der sittlichen Entwickelung und ihre mehr und mehr zu Axiomen gewordenen Grundsätze — mit in den Kreis der Götter hineinlegen. Die Götter müssen zu Vertretern und Wahrern guter und heilsamer menschlicher Sitte werden, — und sobald das geschehen ist, muß wieder der Gedanke an den Zorn der Götter über Verletzungen der sittlichen Pflicht zu einem Motive des sittlichen Handelns werden. So erscheint in der Edda [3]) der Weltunter-

---

1) a. a. O., S. 129. 415. 466.

2) a. a. O., S. 154. 158. 160. 309. 461. 465.

3) Bei Karl Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie ꝛc. (2. Aufl. 1864), vgl. S. 50 ff. 124 ff. 153 ff. 505 ff. Die mannigfachen religiösen Handlungen, welche das ganze öffentliche Leben der Germanen durchzogen und bestimmten, sind z. B. bei Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd. I (A. 5), S. 5. 7. 8. 9 in Kürze zu vergleichen.

gang herbeigeführt durch Meineid und Goldgier. Mord, Meineid und Ehebruch wachsen in dem „Beilalter, Schwertalter“. Das Abnehmen der Pietät gegen die Toten macht das Totenschiff flott. Die höchste Bürgertugend — die Tapferkeit — öffnet den Weg zu den Göttern [1]). Und die rechten sittlichen Menschen, d. h. die wehrhaften, tüchtigen und getreuen Helden, kämpfen den großen Weltkampf der Götter gegen das Böse und den Tod mit. Und daß List, Leidenschaft, Jähzorn und Versuchbarkeit auch in den Göttergestalten der Edda — vor allem in Odin — uns entgegentreten, das beweist nur, daß das sittliche Ideal noch unvollkommen ist, — nicht daß Religion und Sittlichkeit auseinander fallen. — Aber der ursprüngliche Naturcharakter der Gottheit läßt sich nicht verwischen. Die einzelnen Götter mit Ausnahme des lichten Baldur, sind keineswegs reine Vertreter dessen, was von den Menschen als sittlich gut erkannt wird. Durch die Form des sittlich-persönlichen Lebens bricht immer wieder die schranken- und gesetzlose wilde Gewalt des Naturlebens, welche keine Ordnung und Sitte kennt. Meineid, wilde Habgier und Genußsucht sind auch in den Götterkreis eingedrungen und machen die „Götterdämmerung“ nötig. Neben Thor und Odin sehen wir die Gestalt Lokis, des schlechthin nicht sittlichen, und die Geschlechter der Wanen. Zwischen Joten und Asen waltet nicht bloß Erbfeindschaft, sondern auch vielfache Blutsverwandtschaft. Die sittliche Idee schwebt über den Göttern als das vergeltende Geschick. Und das Handeln, welches von der Religion unmittelbar hervorgerufen wird, ist Zauberspuk und blutiges Opfer, auch Menschenopfer, — also ein Handeln, das auf eigennützigem Verhältnis von Menschen und Göttern beruht, und des sittlichen Charakters völlig entbehrt.

Es kann uns nicht verwundern, daß die soviel höhere und feinere Durchbildung aller Gebiete des menschlichen Lebens, welche wir bei den Griechen finden, auch das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit viel mannigfaltiger und interessanter gestaltet hat,

---

1) Diese einseitige Belohnung der Krieger-Tüchtigkeit ist natürlich nur der Widerschein der gesamten sittlichen Anschauung.

als bei den Germanen. Daß auch in Griechenland die Auffassung der Sittlichkeit keine gleichmäßige und vollkommene ist, weil ihr das höchste menschliche Ziel verborgen ist, daß die Willkür im Genuß, die Verachtung der Barbaren, die Betrachtung des Sklaven als eines bloßen Werkzeuges und als eines zur wahren Sittlichkeit unfähigen (Odyssee XVII, 322), die Auffassung der Ehe als eines wesentlich nur dem Staatszwecke dienenden Natur- und Eigentumsverhältnisses, auch bei den edelsten Vertretern griechischer Ethik vorkommen, das hat mit unserem Thema unmittelbar nichts zu thun, weil wir nur von dem Verhältnisse der thatsächlich vorhandenen sittlichen Grundsätze zur Religion zu reden haben. Wohl aber wird man nicht verkennen können, daß diese Unvollkommenheit überhaupt erst da endgültig überwunden werden kann, wo die richtige Stellung von Religion und Sittlichkeit gefunden ist. — Innerhalb gewisser Schranken aber tritt uns bei den Hellenen ein reiches Wechselverhältnis beider Gebiete entgegen. Die olympischen Götter, welche die titanischen Gewalten der Natur in die Nacht des Tartarus geworfen haben, sind in ihrer Gesamtheit die Vertreter von Maß, Ordnung und Schönheit in der Welt, wenn auch die letzte entscheidende Macht über ihnen schwebt, wie über den Göttern von Walhalla. Der Zeus des Homer, Pindar und Sophokles ist der Schützer des Gastrechts, der Rächer des Meineids und des Frevels, der Wahrer der Sitte, das Urbild königlicher Würde und Hoheit, — dem Themis und Metis zur Seite stehen. Der delphische Apollo verkörpert alles Freudige, Lichte und Schöne, alle Kultur und Poesie, all' die erhabene, freie und heitere Kunst des Lebens, durch welche der Hellene sich mit Stolz von der wüsten Maßlosigkeit der Barbaren geschieden weiß. Die Athene der Akropolis ist die Vertreterin der besonnenen Thatkraft, durch welche eine Stadt in Krieg und Frieden gedeiht. Die alten Naturmythen haben sich mit ethischem Gehalte gefüllt. Der Sonnenheros Herakles ist zum duldenden Gotteskämpfer auf Erden geworden. In dem Geschicke der Niobiden und der Häuser des Tantalus und Lajus tritt das große sittliche Gesetz von dem Maße der Dinge in unvergänglicher Großartigkeit uns entgegen. Die alten Naturgöttinen der Indogermanen sind als Musen und Cha-

riten zu Göttinnen der Harmonie und Schönheit geworden, als Erynnien zu den furchtbaren Wächterinnen der großen Grundordnungen, auf welchen die menschliche Gesellschaft ruht.

So hat die Sittlichkeit der Griechen überall religiöse Motive. Ich kann für den ausführlichen Beweis dieser Behauptung auf Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (Band I, 1882) verweisen, wo die religiösen Motive der griechischen Sittlichkeit S. 47—155 eingehend erörtert sind (vgl. auch S. 163 ff.). Ich will nur einzelne bezeichnende Punkte hervorheben. Der Grieche handelt stets mit dem Bewußtsein einer göttlichen Gerechtigkeit, die sich im Schicksale vollzieht. Der Vertragsbruch und die Verletzung des Gastrechts führen den Sturz von Troja herbei. Der Übermut der Freier ruft die Rache der Gottheit auf sie herab. Daß Zeus die Unredlichkeit straft und das Gastrecht wahrt, ist selbstverständliche Voraussetzung bei Homer [1]). Nach Hesiod sind die Götter Erhalter der sittlichen Weltordnung. Solon weist die Frevler auf die unfehlbare Strafe des Zeus hin. Pindar (4 Pyth.) nennt die Gottheit den Schutz des tugendhaften und maßvoll gesinnten Mannes, indem sie gegen Hybris, Neid, Zorn, Grausamkeit und allzu wilde Rache das sittliche Maß vertritt (vgl. Soph. Oed. rex 851 sq. 875; Antig. 127 ff.). Es ist ein griechisches Wort: „Der Götter Mühlen mahlen spät, aber scharf." Wer die unverrückbaren Schranken der Familienliebe und des Naturrechts verletzt hat, den jagen die Erynnien ruhelos durch die Welt, bis er durch der Götter Gnade entsühnt ist [2]). Alle Vertreter der

---

[1]) Odyssee I, 378; II, 65; VI, 207; VII, 164 f. 181; IX, 269; XIII, 212 ff.; XIV, 57. 83. 283 f. 389. 405; XVI, 422 f.; XVII, 487; XIX, 395; XX, 215; XXII, 39. 413; XXIII, 63. Ilias I, 238 (die Fürsten wahren im Namen Kronions das heilige Recht); III, 278 ff. 350 ff.; XIII, 624; XIX, 258 ff.; XXIII, 595. Vgl. Äschyl. Agam., V. 150 ff.; Choeph., V. 71 ff. 384. 895 („hab alle Welt zu Feinden, nur die Götter nicht"); Sieben vor Theb., V. 571; Schutzfl., V. 37 ff. 213 ff. 344. 417. 717. 875. 1017 ff. Sophokl. Oed. r., V. 640. 646; Antig., V. 127 f. 654 f.; Trach., V. 267 ff. 274.

[2]) Odyssee II, 135 f.; XI, 280; XVII, 475. Ilias IX, 454; XV, 205. Äsch. Agam., V. 437 ff. 724 ff.; Choeph., V. 404 ff. 647. 917 ff. 985 ff. 1017 ff. 1042. 1047. 1055; Eumen. 134 ff. 261 ff. 300 ff. 322. 516 ff.;

edleren Gesinnung in Griechenland haben dahin gestrebt, diese der Sittlichkeit förderliche Einwirkung des religiösen Lebens zu stärken. So vorzüglich, wie Schmidt S. 128 hervorhebt, das delphische Orakel. So Pindar, Äschylus und Sophokles („wann sahst du Frevler von den Göttern je geehrt?" Antig. 288). Und anderseits ist auch das religiöse Handeln unter dem Einflusse dieses Strebens vielfach sittlich wertvoll geworden. In den heiligen Festspielen bot das griechische Volk seinen Göttern die Blüte körperlicher und geistiger Bildung und Schönheit, um sie damit zu erfreuen. Und wie der moralisch Unreine, der Mörder, die Ehebrecherin, die Hetäre, nicht am Feste teilnehmen oder beim Heiligtum weilen dürfen, ja sogar die anstecken, welche unter gleichem Dache sich befinden (Schm. 125 f. 119. 121), — so gilt es als selbstverständlich, daß niemand der Gottheit mit einer Bitte um sittlich Böses nahen darf (Schm. 164. 288)[1].

So dürfen wir nicht verkennen, daß für das Gefühl der Griechen Religion und Sittlichkeit vielfach mit einander verbunden gewesen sind. Gastfreundschaft und Rechtssinn erscheinen von frommer Gesinnung unzertrennlich (Odyssee IX, 175 f.) Wohl hat die Rücksicht auf jenseitige Vergeltung im ganzen wenig auf die griechische Sittlichkeit gewirkt. Nur in extremen Fällen der Götterfeindschaft dachte man an jenseitige Strafen, — und die steigende Rücksicht darauf, wie sie vor allem in den Mysterien genährt wurde, gehört nicht mehr eigentlich zur griechischen Religion (Schm. 97 ff. 99. 105 f.). Aber die Rücksicht auf die Götter, auf Ate, die Tochter des Zeus, auf die Nemesis, die hinter dem öffentlichen Gewissen steht, hat ohne Zweifel vielfach als Motiv der Sittlichkeit sich erwiesen (S. 161 ff. 187. 228)[2], — so

Sieben vor Theben, V. 657. 710 ff. 852; Schutzfl., V. 395 f. 696 f. Soph. Ant., V. 1060; Elektr., V. 112. 475 ff.; Aj. fur., V. 800 ff.; Trach., V. 797 f.

[1]) Es finden sich nicht selten Äußerungen, welche die sittliche Reinheit für wichtiger als die liturgische erklären (Schm. 132), und Äußerungen, wie Hektors Wort: „Ein Wahrzeichen allein ist gut: treu schirmen die Heimat." Ilias XII, 243 führen nach derselben Richtung hin.

[2]) Odyssee I, 40 ff. 263; II, 135; XI, 73. Äsch. Agam., V. 56 ff. 364 f.; Sieben vor Th., V. 69 f. 637 ff. Soph. Ant., V. 1053 ff.

gewiß auch die kräftigsten Antriebe zur Sittlichkeit für den Griechen immer in der Rücksicht auf den Staat, auf die väterlichen Sitten und auf den Beifall und Unwillen der Mitbürger, also in der Richtung des Gemüts auf Ehre zu finden waren. (S. 168 ff. 185 ff. *αἰδος* und *αἰσχύνη*.) (Ilias VI, 351.) Und wo sich die von Frömmigkeit getragene Achtung vor dem ewigen Gesetze der Humanität und Pietät gegenüber den Willkürsatzungen augenblicklicher menschlicher Gewalt so großartig äußert wie in Soph. Ant., V. 73 ff. 448 ff. 521, da ist gewiß ein Schritt zur höchsten Einheit von Sittlichkeit und Religion gethan.

Aber neben diesen Schritten zu einer wahren innerlichen Verbindung beider Gebiete, tritt uns ungeheilt und unheilbar der ursprüngliche heidnische Gegensatz derselben auch bei den Griechen entgegen. Ob auch die Götter in ihrer Gesamtheit die sittlichen Interessen schützen, in den einzelnen Göttergestalten bleibt unzerstörbar der alte Naturcharakter und tritt nur um so greller in Widerspruch mit dem feiner werdenden sittlichen Urteil. Was bei der lichten Himmelsgottheit nur eine sinnige Deutung von Naturvorgängen ist: daß sie die finsteren Mächte, denen sie entstammt, in das Dunkel zurückschleudert und mit unerschöpfter Lebens- und Zeugungskraft immer neuen Gestaltungen sich verbindet und immer neues Leben hervorruft, — das wird in der persönlichen ethischen Gestalt des Zeus zur Auflehnung gegen den Vater und zum wilden Lebensgenusse ohne Rücksicht auf Ehe und Verwandtschaft, — welche dem Schützer sittlicher Ordnung wenig anstehen, und dem Plato und Xenophanes nicht weniger Ärgernis bereitet haben als den christlichen Apologeten. Schwerlich konnte solche Göttergestalt ganz ohne Schaden für die sittliche Entfaltung bleiben. Und ebenso ist's mit Herakles, in welchem die wilde Wut des asiatischen Sonnenheros seltsam die hohe ethische Gestalt des „Erlösers“ entstellt. So erscheint Hermes als Schutzgott der Diebe und Betrüger, Aphrodite entschuldigt eheliche Untreue (Odyssee IV, 261 ff.) und Ares die wilde Kriegsfurie (Ilias V, 888 ff.) (Schm. 136); die Götter geben sich gegenseitig ihre Schützlinge preis, um ihrerseits ihrer Rache zu genügen (Ilias V, 40 ff.; vgl. Äsch. Prom. 557 ff. 735 ff.). Während die anderen Götter das Gastrecht schützen,

straft Poseidon die Phäaken für ihre edle Ausübung desselben (Odyssee VIII, 565 f.; XIII, 173 ff.), weil sie seiner persönlichen Rache im Wege steht. Apollo wie Artemis lassen für Kränkungen ihrer persönlichen Eitelkeit furchtbare Rache über Marsyas und die Niobiden, lassen Rache über alle Hellenen um Agamemnons willen ergehen (Schm. 95; vgl. Odyssee I, 9. 19. 59. 68; V, 341; XII, 377 ff.; XIII, 128 ff. Ilias I, 8 ff.; IX, 534 ff.; XXIV, 29. 601 ff. Äsch. Agam. 128. 189. Soph. Öd. Kol. 962 ff.). Die Götter fordern als Sühne Dinge, welche menschlicherseits als Frevel empfunden werden (Äsch. Ag. 191 ff. 205 f.), während Prometheus für Wohlthat büßt (Äsch. Prom. 7 ff. 28 ff. 107 f. 232 f. 255. 267. 442 ff. 475 ff. 1087). Und auch wenn wir auf die „homerischen" Züge der Göttergeschichte weniger Wert legen wollten, weil sie allerdings schwerlich von den Edleren in späterer Zeit als eigentlich religiöse Wahrheiten angesehen worden sein werden, so begegnet uns doch der Einfluß dieses „unethischen" Zuges in den Göttern auch sonst unverkennbar und häufig (Soph. Trach. 490 ff. Äsch. Eum. 611; Prom. 149 f. 186. 402. 969 f.). Die eigenen Vergehungen schreibt man dem Geschicke oder den Reizungen der Götter und des Dämon zu. Auch die Apate ist eine der Himmlischen (Schm. 251) [1]. Die Gedanken an Neid, Grausamkeit und Mißgunst der Götter sind nicht geeignet, sittlich zu wirken [2]. Ja wenn die Götter doch wesentlich nur den „Übermut", auch den hochgesinnten, strafen [3], — wenn sie strafen, auch wo unbewußt und unfreiwillig die Bande der Ordnung zerrissen sind (Soph. Oed. r. 94 ff. 101. 419 ff. 1155 ff.), wenn der Mensch zweifeln kann, ob die Götter eine Frevelthat wollen oder sie verbieten (Odyssee XVI, 402 ff.; vgl. Soph. Ant. 914 f.), so muß das eher die wahren sittlichen Impulse lähmen, als sie stärken. (Schm. 79.

1) Odyssee IV, 261 ff.; XXIII, 223. Ilias XIX, 87 ff. vgl. V. 126. Äsch. Ag., V. 366 f. (der Ate Kind, Peitho) 1432. Sophokl. Trach., V. 1256.

2) Odyssee IV, 181; XX, 201.

3) Odyssee IV, 504. Äsch. Ag., V. 352 ff.; Perser, V. 718 ff. Soph. El., V. 550 f.; Aj. fur., V. 127 ff. 730 f.

93. 127.) Die griechischen Götter lassen „den Armen schuldig werden“. Sie zwingen den Orest, des Vaters Rächer zu werden, und dann heften die Erynnien sich an des Muttermörders Füße [1]). Die Götter verführen und strafen dann (Schm. 221. 239). Ihnen gilt in gleicher Weise als unrein, wer in gerechtem Kampfe den Räuber tötet, und wer selbst verbrecherisch mordet (Schm. 128). So kämpft die Religion mit der höher sich entwickelnden Ethik, und solche versöhnende Züge, wie daß die Erinnyen als Eumeniden im Lande bleiben, nachdem ihnen die Macht genommen ist, in alter Wildheit das Naturrecht zur Geltung zu bringen (Äsch. Eum. 851), begegnen uns selten (vgl. Soph., Oed. r. 42 sqq.) Ein wirklicher Ausgleich ist bei dem Naturcharakter der Götter unmöglich. Die Ethik muß sich zuletzt als philosophische ganz von der Religion losringen, und aus sich selber entfalten.

Und ebenso ist das religiöse Handeln auch bei den Hellenen völlig unfähig, im großen und ganzen von sittlichem Inhalte durchdrungen zu werden. Was den Göttern vor allem am Herzen liegt, ist, daß ihre Ehre nicht angetastet werde (Soph. Phil. 1400 ff.; Aj. fur. 132). Unter frommem Handeln wird man schwerlich in Griechenland je etwas anderes verstanden haben, als was Homer Odyssee XIV, 420 ff.; XIX, 364 ff. und Ilias IV, 47 ff. beschreibt. Es geht durch die Religion eine beständige Angst vor Beleidigung der Götter und vor Verunreinigung auch ohne sittliche Schuld [2]). Man sucht alles, was den Göttern widerwärtig sein kann, von ihrem Auge fern zu halten, und man denkt dabei das im Naturleben Unschöne oder Hemmende im wesentlichen gleichbedeutend mit dem sittlich Bösen (Schm. 118 ff. 122 ff. 130 ff.). Man will mit Opfern und Gaben dem persönlichen Eigennutze der Götter und ihrer Eitelkeit wohlgefallen [3]), oder

---

[1]) Äsch. Choeph., V. 10. 125. 275. 288. 917 f. 1017 f. 1047 ff.; Eum., V. 84. 441 ff.

[2]) Odyssee III, 139 ff.; IV, 352 ff. 377 f. 472 f. 1074. Ilias I, 20. 314 ff.; VI, 266 f.; VII, 448; IX, 534 ff.; XII, 6. Soph. Öd. Kol., V. 224 ff.; Ant., V. 771 ff. 1001 ff.; Phil., V. 8 ff.

[3]) Odyssee I, 26. 67; II, 273; V, 101 f. Ilias I, 64 ff.; VII, 448; VIII, 203. 238; XX, 299; XXII, 168; XXIII, 216 ff. 863 ff.; XXIV, 33.

sie begütigen, wenn man fürchtet ihr Mißfallen erregt zu haben [1]). Man traut einzelnen Männern die Kenntnis heiliger Formeln zu, welche bloß durch ihren Zauberklang oder ihren Ritus den Zorn der Götter besänftigen sollen (Schm. 131, Epimenides). Man sucht durch Gebete und Opfer Rache an den Feinden (Schm. 85). Und auch vor dem Menschenopfer schreckt diese Religion in besonderen Fällen nicht zurück. Kurz das religiöse Handeln bleibt im wesentlichen, was es im Heidentume von Anfang an ist: sittlich gleichgültiges Wirken auf die vorausgesetzten Privat-Neigungen der Götter, um sie dem eigenen Privat-Nutzen dienstbar zu machen. Und der religiöse Glaube bietet für das sittliche Handeln weder reine noch vollständige Motive, und er ist am wenigsten imstande, der Sittlichkeit ein Prinzip zu bieten, aus welchem sie sich zu einem vollkommenen Gemeinschaftshandeln allen Menschen gegenüber entwickeln könnte [2]).

Es bleiben uns von den heidnischen Kulturreligionen nur noch diejenigen zu betrachten, welche sich unter dem überwiegenden Einflusse des Staatsgedankens entwickelt haben, die römische und die chinesische. Die römische Religion [3]) ruht auf der naiven und lebendigen altitalischen Naturreligion, welche außerhalb der großen Stadtmittelpunkte gewiß völlig unverändert bis in die späte Kaiserzeit fortbestanden hat. Aber ihrer eigentümlichen Art nach hat sie die alten Natur-Gottheiten, soweit das möglich war, zu Mächten des Staatslebens fortentwickelt. Der Jupiter vom Capitol erinnert nur noch schwach an den alten Blitzgott der

---

67 ff. 425. Äsch. Choeph., V. 260 ff. 484 ff.; Eum., V. 106 ff.; Sieben vor Theben, V. 94 f. 161. 195. 207 ff. 255 ff.; Perser, V. 505 f.; Schutzfl., V. 176 ff. 429.

1) Ilias IX, 499 ff. Äsch. Eum., V. 272. 421 ff. 449; Perser, V. 187 ff. Soph. Öd. Kol., V. 465 ff.; Aj. fur., V. 178 f.

2) Die eigentlich philosophische Fortbildung der Ethik und den in der Stoa sich entwickelnden besonderen Begriff des persönlichen Gewissens kann ich hier nicht berücksichtigen.

3) Preller, Römische Mythologie (2. Aufl. 1862), vgl. S. 93 ff. 552 bis 614.

Latiner. Er ist in Wirklichkeit der Ausdruck der Macht, Ordnung und Weisheit der weltherrschenden Roma. Und die Juno bewahrt wohl etwas mehr den Charakter der Leben und Fruchtbarkeit bewirkenden Mondgottheit, aber vorwiegend ist doch auch sie die Schützerin der weiblichen Würde und Zucht und der Heiligkeit der Ehe. Das ganze Gebiet der Staatsordnungen ist bis ins einzelne von religiösen Gedanken und Handlungen durchwebt, und die großen Tugenden des Bürgers erscheinen in dieser „Religion des Zwecks“ zu Göttergestalten verkörpert. So Honos, Libertas, Concordia, Pudicitia, Fides, Fortuna, Victoria, Salus Publica u. s. w. Deshalb ist es nur folgerichtig, daß als der Staat Monarchie ward, der Genius des Kaisers als Gottheit der eigentliche Ausdruck des religiös angeschauten Staates ward. Dem Genius des Kaisers opfern und seine Bildsäule aufstellen, das war das entscheidende Zeugnis für die Unterwerfung unter die in Roms Größe sich offenbarende Gottheit. So war die Religiosität des Römers im Grunde nur die eine Seite seiner Gesetzlichkeit. Und mit Recht fand Plutarch in der Frömmigkeit das Geheimnis der Erfolge Roms [1]); denn in ihr kam die gewissenhafte und unbedingte Hingabe an das Vaterland und sein Gesetz zum Ausdrucke, welche Rom groß gemacht hat [2]).

Natürlich ist deshalb in dieser Religion das sittliche Handeln im weitesten Umfange von religiösen Motiven getragen und bestimmt. Das öffentliche wie das häusliche Leben trug in Rom bis ins einzelnste religiösen Charakter an sich. Und das religiöse Handeln zeigte überall Beziehungen auf die Zwecke der Gesellschaft und des Staates. Aber die eigentümliche Art dieser Verbindung von Religion und Sittlichkeit auf der Grundlage einer Naturreligion mußte ein wirklich vollkommenes und heilsames Zusammenwirken beider unmöglich machen. Die religiöse Schätzung des Staates mußte die Entfaltung der Sittlichkeit zur wirklichen menschlichen Sittlichkeit hemmen. Denn weil der höchste Zweck

---

1) De vit. Marcelli II, 405 ff.

2) In der Weihe der Decier und des Curtius an die dunkelen Gottheiten — den Feinden zum Verderben — tritt das besonders plastisch hervor.

in dem einzelnen Partikularstaate selbst liegt, welcher die anderen Völker und ihre Zwecke negiert oder ausbeutet, kann sich das sittliche Ideal nicht über den engen Begriff der Bürgertugend erheben, welche weder eine Schätzung der Menschenwürde an sich noch wahre Gerechtigkeit und Humanität zuläßt. Die Religion wird in die Greuel der Eroberung, des nationalen Egoismus und endlich des Cäsarenwahnsinns verstrickt. Und wo die Philosophie — vorzüglich die stoische — das sittliche Ideal höher und menschlicher auffaßte, da mußte sie die eigentümliche Kraft und Geschlossenheit römischer Religion und Sittlichkeit innerlich auflösen. So schuf diese Religion allerdings das tüchtigste und kräftigste Volk des Altertums, aber auch das selbstsüchtigste, gewaltsamste und wahrer menschlicher Bildung am meisten verschlossene. Sobald von Griechenland aus höhere Kultur in Rom eindrang, da zersetzte sich das römische Wesen und ging in Fäulnis über. Sobald durch das Christentum ein allgemein menschliches Ideal einzudringen versuchte, da entstand ein Kampf auf Tod und Leben.

Und wie die religiöse Bestimmung des sittlichen Handelns in Rom nicht über die Heilighaltung der gesetzlichen Bürgertugend hinausführte, so blieb anderseits das religiöse Handeln, obwohl auf die sittlichen Zwecke des Staates bezogen, doch seinerseits selbst gänzlich ohne sittlichen Charakter. Das religiöse Interesse des alten Römers ging wie das des modernen in Kultus und Zeremonieen auf. „Religiöse", d. h. gewissenhafte Beobachtung der Leistungen, welche jede Gottheit beanspruchen konnte, bildete eine Hauptsorge der Staats-Verwaltung. Aufzüge, Schauspiele, Sühnegebräuche, heilige überlieferte Gebets- und Zauberformeln, Beobachtung aller Vorzeichen, strenge Wahrung der Ehre und der besonderen Ansprüche, die von altersher der einzelnen Gottheit zustanden, — das ist der Charakter des religiösen Handelns in Rom. Man wollte weder „abergläubig" zu viel und Unbegründetes thun, noch irgendetwas unterlassen. Man ließ sich zu diesem Zwecke keinerlei Mühe und Aufwand verdrießen. Wenn ein böses Vorzeichen oder ein den Göttern verhaßter Anblick — wie z. B. der eines zum Tode geführten Verbrechers — ein glänzendes Schauspiel unterbrach, so wurde dasselbe als nichtig

betrachtet und ganz aufs neue begonnen. Aber auf den sittlichen Charakter dieser Handlungen selbst kam schlechthin gar nichts an. Zu tief war die heidnische Anschauung von den Göttern eingewurzelt, als daß man gezweifelt hätte, ihnen auch mit unsittlichen Leistungen wohlgefallen zu können, wenn sie nur dem Triebe der Götter nach Befriedigung ihrer Ehrsucht und Eitelkeit entgegenkamen. Mit unzüchtigen Possen und der grauenhaften Roheit der Fechterspiele hoffte man den Göttern ebensowohl zu gefallen, wie mit unverständlichen, nach halb vergessener Überlieferung fortgepflanzten Liedern, Gebeten und Gebräuchen.

In allen diesen Beziehungen hat die Staatsreligion der Chinesen eine höhere Stufe erreicht [1]). Im Staate spiegelt sich nach chinesischer Auffassung die Ordnung des himmlischen Lebens wieder. Es ist die Aufgabe aller Bürger, vorzüglich des Kaisers als des Himmelssohnes, die sittlichen Verhältnisse in solcher Harmonie zu halten, daß sie ein Abbild der ewigen Ordnungen des Himmels sind. Wo diese Pflicht versäumt wird, da kommen auch die Naturordnungen aus ihrem Geleise. So erscheint der Staat, — vor allem der Kaiser, — als verantwortlich auch für das äußere Gedeihen der Welt [2]). Die Fundamental-Tugend ist deshalb die Achtung vor aller Ordnung, vorzüglich der Gehorsam des Kindes gegen die Eltern [3]). Demut und kräftiges Eintreten für das Recht — sei es auch gegen den seiner Pflicht vergessenden Herrscher — werden im Schu-king und Schi-king vor allem gepriesen. So werden die religiösen Motive unmittelbar in den Dienst der Gesellschaft gestellt, und zwar nicht in den Dienst eines gewaltsamen Erobererstaates, sondern der bürgerlichen Gerechtigkeit, Bildung und Sitte. Cong-fut-se war ein praktisch rationalistischer Volkserzieher, und statt anderer Offenbarung gilt ihm die Autorität der alten Volkssprüche und Weisheitsregeln, die er gesammelt hat.

Aber dieser Zug zur Betonung des Sittlichen hat die Religion

---

[1]) M. Müller, The sacred books of the East. Bd. III: Shu-King, Shi-King, Hsiao-King, übers. v. Legge.

[2]) Schu-King IV, 3. S. 91; V, 6. S. 156.

[3]) Hsiâo-King (III, 464 ff. bei M.).

als solche entleert und abgeschwächt. Wenn noch in den alten heiligen Büchern der Himmel wirklich als lebendiger Gott in der Weise der höher gebildeten turanischen Religion erscheint [1]), so ist er in der gegenwärtigen chinesischen Religion im Grunde nichts anderes, als das Symbol einer ewigen Ordnung und Gesetzlichkeit der Dinge. Das religiöse Handeln als solches ist zu völlig schattenhaften symbolischen Handlungen herabgeschwunden. Höchstens im Ahnenkultus lebt ein Rest der alten turanischen Frömmigkeit. An die Stelle der alten Weissagungen sind Kalenderberechnungen, — an die Stelle der alten Feste das Kalenderfest des Neujahrs getreten. — Und das Prinzip der in der Welt sich offenbarenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit erweist sich anderseits als ungenügende Triebfeder für eine höhere sittliche Entwickelung. Es fehlt ein höchstes Ziel, aus dem eine schöpferische Sittlichkeit ihre Kraft gewinnen könnte. Denn ein solches Ziel kann nur aus einer lebendigen Gottheit stammen. So fehlt der Sittlichkeit die vorwärts treibende Kraft. Wohl entfaltet sich eine schöne und humane Justitia civilis. China ist das Land der Schulen, Brücken und Spitäler, — der unverrückbaren Ordnungen, der höchstentwickelten kindlichen Ehrfurcht und Pietät; aber es ist zugleich das Land des Stillstandes, der Staats-Omnipotenz, der nüchternen Mittelmäßigkeit, der Mandarinenklassen und der Examina. Die chinesische Sittlichkeit — deren Ideal Gesetzlichkeit und Ordnung sind — kann die höchsten Mannestugenden, vor allem die Tugenden der Menschenliebe nicht wecken. Knechtssinn, rohe Grausamkeit, aufs höchste gesteigerte Habsucht und die im Kindesmorde hervortretende Rücksichtslosigkeit der Selbstsucht bilden die Schatten in den sittlichen Zuständen Chinas. Hier hat der rationalistische Moralismus und der Kultus des Staats als des höchsten Zweckes sein Ziel erreicht und sein Gericht gefunden.

So haben wir in kurzen Zügen die heidnischen Religionen auf das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit geprüft. Wir fanden zuerst ein religiöses Handeln ganz ohne sittlichen Charakter,

---

1) Schu-King IV, 5, 99; 6, 101; 10, 120. V, 18, 212. Z. vgl. II, 2, 52; 3, 56. III, 3, 55; 2, 77. IV, 3, 87. V, 9, 169.

und ein elementares sittliches Handeln ganz ohne religiöse Motive. Wir sahen dann, wie mit steigender Bildung der Gesellschaft und mit höherer sittlicher Entwickelung die Gottheit überall Beziehungen zu den sittlichen Gütern der Gesellschaft gewann, — wie dadurch wiederum der religiöse Faktor zu einem, wenn auch keineswegs dem einzigen oder auch nur dem wichtigsten, Motive sittlicher Entwickelung ward, und das sittliche Handeln in seinen Grundzügen religiöse Triebfedern und religiöse Färbung empfing, — und wie anderseits das religiöse Handeln auf die gesellschaftlichen Zwecke bezogen und hie und da auch sittlich gefärbt ward. Aber wir haben gefunden, daß im Wesen der Naturgötter die Unmöglichkeit lag, dem religiösen Handeln seinen zufälligen gegen Sittlichkeit gleichgültigen event. derselben feindseligen Charakter gründlich zu benehmen. Es blieb im Grunde immer eigennütziges, auf Privatlaunen der Gottheit berechnetes Handeln. Und ebenso unmöglich war es, aus der Religion auf dieser Stufe genügende Motive für eine einheitliche, humane und schöpferische Sittlichkeit zu gewinnen. Die höchsten Maßstäbe, welche die Religion der Sittlichkeit darbot, waren die Ordnung des Staatslebens, die schöne und harmonische Entfaltung des Daseins in den Grenzen des einzelnen Gemeinwesens, die Abbildung der ewigen Gesetzmäßigkeit der Welt in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Je mehr sich aber diese beschränkten Gesichtspunkte erweiterten, desto mehr ward entweder wie bei den Indern das Sittliche durch das Religiöse überwuchert und entwertet, oder wie bei den Chinesen das Religiöse durch das Moralische entkräftet und zum moralistischen Rationalismus abgeschwächt.

5. Eine entscheidende Veränderung in der Auffassung des fraglichen Verhältnisses finden wir in den Prophetenreligionen. Denn so verschieden dieselben ihrem Charakter und Werte nach auch sein mögen, und so mannigfach sie mit den Naturreligionen zusammenhängen, deren Reformation sie sind, so tritt doch in ihnen allen die Gottheit als ein nicht in die Natur verstricktes und nicht von Naturbedingungen beherrschtes, sondern sittlich freies und persönliches Wesen auf, welches die Welt setzt und einen Zweck in ihr hat, und diesen Zweck durch die Propheten der Gemeinde

offenbart, damit er in ihr das Leben und Handeln bestimme. Die absolute Abhängigkeit des Willens und des Urteils von dem offenbar werdenden Zwecke der Gottheit ist es ja allein, welche das Werk eines Propheten ermöglicht, und eine Gemeinde um ihn sammelt, und die Naturreligion in ihr überwindet. Sobald das aber geschieht, muß alles sittliche Handeln innerhalb einer solchen Gemeinde als Verwirklichung des göttlichen Zweckes erscheinen; die sittliche Norm muß also als Gesetz Gottes auftreten. Und wenn auch zunächst in dem offenbar werdenden „Gotteswillen“ noch eine Menge von bloßen Naturzuständen ohne sittlichen Wert mit eingeschlossen erscheint, so muß doch der Natur der Sache nach die sittliche Ausgestaltung der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr als der Mittelpunkt dieses Gotteswillens erscheinen. Der Zweck der Gottheit muß in einer prophetischen Religion im letzten Grunde mit dem Ideale des „Guten“ zusammenfallen. Und wenn dieses göttliche Gesetz zunächst auch nur auf ein einzelnes Volk bezogen erscheint, so liegt es doch in dem Gottesbegriffe selbst begründet, daß der Wille des der Welt ihren Zweck setzenden Gottes im letzten Grunde für die ganze menschliche Gemeinschaft gelten und für sie passen muß, ob auch in verschiedenen Maßen und Abstufungen. Mit dieser Richtung auf das vollkommene Verhältnis aber treten in den Prophetenreligionen zugleich Gefahren für die Sittlichkeit wie für die Religion auf, welche in den niederen Religionen in dieser Form unbekannt sind.

Die indogermanischen Völker haben zwei prophetische Religionen erzeugt. Die eine geht aus der frischen und naiven Lichtreligion der Arier reformatorisch hervor und ist eng an ihre Voraussetzungen und partikularistischen Schranken gebunden: die Lichtreligion des Zarathustra. Die andere ist eine Reformation der philosophisch durchgebildeten und zum akosmistischen Pantheismus gewordenen Brahmanenreligion, rein universalistisch, idealistisch und pessimistisch: die Religion des Buddha. — Die persische Lichtreligion [1]) hat die heidnischen Voraussetzungen

[1]) Max Müller a. a. O., Bd. IV. Zend-Avesta, Bd. I. Vendidad, übers. von Darmesteter. F. Justi, D. Bundehesch, zum erstenmal herausgegeben 1868.

in den entscheidenden Punkten überwunden. Der eine Gott, welchem allein Verehrung gezollt wird, und als dessen Offenbarung diese Religion gilt, Ahura-Mazdao, ist der gute, lebendig machende Geist, aus welchem alles sittlich und sinnlich Gute in dieser Welt stammt. Seine Geister sind gute Gesinnung, Heiligkeit, Herrschaft, Heimat, Gesundheit, Unsterblichkeit. Wer ihm „das Reich geben will", der muß die großen und heilsamen Ordnungen des Lebens fördern: Haus, Familie, Staat, Bürgerarbeit. Er sprach zu dem Menschen: „Seid Menschen, seid die Eltern der Welt. Ihr seid von mir vollkommenen Sinnes, als die besten Geschöpfe geschaffen. Gesetzliche Werke verrichtet. Denkt gute Gedanken. Sprecht gute Reden. Thut gute Handlungen und verehrt nicht die Devas." (Bundehesch 15). Und alles sittlich Böse stammt wie das sinnlich Verderbliche von dem schlagenden Geiste Añgro-Mainyus, gegen den der Fromme im Bunde mit dem guten Geiste zu kämpfen hat [1]). Aus dem bösen Geiste stammen die bösen Mächte: Zorn, Lüge, Betrug, Unzucht, Hochmut, Verachtung, Armut, Verkrüppelung. Und wie der Fall der Menschen mit der Verehrung der bösen Geister und mit der Lüge beginnt (Bundeh. 15), so lassen böse Thaten die Dämonen fruchtbar werden, — während gute Thaten die Frucht derselben töten. (Vend. 18). So folgt bei den Persern aus der Religion selbst der Haß gegen alles unsittliche Handeln, alle Lüge und alles Zerstören (Vend. 4, 5). Und mit der größten Energie wird der Glaube an die Vollendung und an den Sieg des Guten — überhaupt der eschatologische Faktor — in den Dienst der Sittlichkeit gestellt. Nach der schönen Schilderung Jasht 22 begegnen die guten Thaten des Menschen seiner Seele, wenn sie nach dem Tode den Leib verläßt, als liebliche Jungfrau, welche sie begrüßt und in die Seligkeit einführt. So erscheint hier die gesamte sittliche Pflicht des iranischen Volkes als göttliches Gesetz, also religiös begründet und von den Begeisterungskräften des Glaubens getragen. Die sittliche Arbeit des Menschen und die Güter,

---

[1]) Die Ähnlichkeit mit der Anschauung der Edda, sowie der viel höhere Wert der persischen Auffassung braucht nur erwähnt zu werden.

welche sie hervorbringt, erscheinen religiös als der göttliche Zweck, in welchen ein jeder eingehen muß, der sich im Glauben dieser Religion anschließt. Niemand kann fromm sein, ohne das sittlich Böse zu hassen und zu bekämpfen und das sittlich Gute zu fördern. So tritt hier der große und für unsere Frage entscheidende Gedanke des Reiches Gottes, als des Reiches vollkommener Sittlichkeit, unverkennbar hervor.

Aber es sind doch nur die ersten Schritte auf dem richtigen Wege gethan. Der ursprüngliche Charakter der arischen Naturreligion macht sich überall durch die höheren Tendenzen hindurch fühlbar. Dem Willen des guten Gottes widerspricht nicht bloß das sittlich Böse, sondern ebensowohl auch alles natürlich Unerfreuliche. Große Gebiete des natürlichen Lebens erscheinen an sich als unrein, und als Schöpfungen der bösen Macht. So entsteht eine verhängnisvolle Gleichstellung von sittlichen und Naturverhältnissen. Der Begriff der Heiligkeit ist noch keineswegs folgerichtig aus seinem ursprünglichen Naturcharakter in den sittlichen übergegangen. Unzählige Vorschriften und Satzungen, die sich bloß auf das sittlich an sich gleichgültige Naturgebiet beziehen, werden mit gleichem Nachdrucke wie die sittlichen Vorschriften als Wille Gottes geltend gemacht. Und wo es so ist, da wird nach der natürlichen Neigung des äußerlichen Menschen thatsächlich immer das Zeremoniale dem Sittlichen an Bedeutung übergeordnet werden. Es geht eine entsetzliche Angst vor Verunreinigung durch diese Religion. Die von dem guten Gott geschaffenen Naturdinge zu verletzen oder mit unreinen in Berührung zu bringen, erscheint als ebenso schwere Sünde, wie die Verletzung der großen Grundsätze des gesellschaftlichen Handelns. Die heilige Flamme zu nähren, Bäume zu pflanzen u. dgl. ist heilige Pflicht und Verdienst. Und zwar nicht aus Motiven gesellschaftlicher Wohlthätigkeit. Die Erde, das Wasser und das Feuer durch Berührung mit Unreinem, z. B. Totem, zu entehren, ist schweres Verbrechen (Vend. 3). Die Geschöpfe des bösen Gottes auszurotten ist Pflicht. Die Tiere des guten Gottes zu schädigen ist schwere Sünde. Vor allem ist es verboten, den Hund, den Wächter des Hauses, zu verletzen, und mit noch schwererer Buße wird die

Tötung des Wasserhundes, des Bibers, geahndet [1]). So hat das Gottesreich noch eine Menge von Naturzwecken in sich. Und dem entspricht es, daß Iran eigentlich der einzige wirkliche Schauplatz dieses Reiches ist und daß die Iranier nach ihrer natürlichen Abstammung Kinder dieses Reiches sind (Vend. 1), während der Kampf gegen die turanischen Devaverehrer religiöse Pflicht ist. — So kann es uns nicht verwundern, daß ein höchst verwickeltes religiöses Handeln ohne sittlichen Wert bei den Persern, wie bei den Völkern der Naturreligionen, als die nächste Konsequenz der Frömmigkeit erscheint. Der Avesta legt den größten Wert auf Opfer, vorzüglich das Haomaopfer, auf Waschungen, Zauberformeln und Gebete, die schon durch ihren bloßen Klang das Böse vertreiben und die Schuld sühnen [2]). So trägt diese Religion noch die Fesseln der Naturreligion an sich. Und weil das ganze Gebiet des religiösen Handelns als göttliche Offenbarung und göttliches Gesetz neben den sittlichen Geboten steht, weil also diese ganze ungleichartige Masse mit dem Stempel des göttlichen Willens als gleichwertige Pflicht bezeichnet wird, so entsteht eine neue Gefahr für die sittliche Entwickelung: die Gefahr der Selbstgerechtigkeit auf Grund von Gesetzeswerken und des religiösen Fanatismus für heilige Formen [3]).

Auf einer ganz anderen Seite liegen die Vorzüge und Fehler des Buddhismus [4]) in Beziehung auf das in Frage stehende Verhältnis. Das Werk des Buddha ist hier wie in allen Stücken von der brahmanischen Weisheit abhängig, als deren Reformator

---

[1]) A. Hovelacque, Le chien dans l'Avesta, 1876.

[2]) Vorzüglich das Ahuna-vairya, durch welches Ahura den Feind in die Unterwelt gestürzt hat, und das Aschem-Vohû (Yaçna 27. 14, 13. Vend. 9, 19).

[3]) In einem von dieser Prophetenreligion beherrschten Staate wird dann diese gesamte religiöse und sittliche Pflicht zur Rechtspflicht, und so wird der Begriff des Rechtes durch maßlose Steigerung seiner Anwendung korrumpiert, und die persönliche Freiheit des Menschen unselig unterbunden. Der Staat leiht der Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit sein Schwert und nimmt religiöse Zeremonieen als Staatsgesetz auf.

[4]) Vgl. H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (1881), S. 292—337. M. Müller a. a. O., Bd. II. The Buddhist Suttas, übers. von Rhys-Davids.

Çakya-Muni auftrat. Und so gilt vieles von dem, was S. 80f. gesagt ist, auch vom Buddhismus. Das gesamte Handeln der Bekenner dieser Religion wird ausnahmslos von dem religiösen Gesichtspunkte bestimmt. Die vier Wahrheiten von dem Schmerze des Daseins, von der Leidenschaft als seiner Quelle, von der Vernichtung des Schmerzes durch Unterdrückung der Leidenschaft, und von der Erkenntnis als dem Wege dazu, geben der ganzen Lebensführung und allen Gestaltungen der menschlichen Gesellschaft eine bestimmte und eigenartige Färbung. Es wird ein religiöser Maßstab an den Wert und die Aufgaben des ganzen Lebens gelegt. Und gegenüber den Gesetzeswerken der brahmanischen Büßer ist ein wahrhaft evangelischer Zug in dieser Religion. Weder die Leistungen der Askese noch philosophisches Grübeln und mystische Kontemplation führen zum Heile, sondern der Glaube an das Evangelium von der Welterlösung, welcher das Gemüt mit Frieden und Kraft erfüllt, und eine milde, ergebene und feste Gesinnung hervorruft, deren Ausdruck die 6 großen Tugenden sind: Mitleid, Mäßigung, Geduld, Tapferkeit, Beschaulichkeit und Weisheit. Die Lichtglorie um das Haupt des zum Gott gewordenen Religionsstifters besteht aus den Tugenden, die er in diesem Glauben sich selbst zueigen gemacht hat. Und die religiöse Liebe zu ihm erzeugt in den Seinen sittliche Kraft. „Nicht durch himmlische oder irdische Ehren wird Buddha richtig verehrt, sondern der Bruder oder die Schwester, die vollständig und beständig die großen und kleinen Pflichten erfüllen, und richtig wandeln nach dem Gebote, sie ehren, verehren und heiligen den Buddha mit der richtigen Verehrung.“ [1]) In dieser Religion sollen die einzelnen Satzungen nur eine Gymnastik für die Arbeit der Selbsterlösung darbieten. Von einem Rechtsgesetze als dem Mittelpunkte der Sittlichkeit ist keine Rede. Ja, viele Sprüche haben, wie längst anerkannt ist, etwas von dem genialen Idealismus der Bergpredigt Jesu. „Wer nicht nach seinen Worten thut, ist wie eine schöne Blume ohne Duft.“ „Ein Weg geht zum Reichtum, der andere zu Nirwana.“ „Gieb, wenn man dich

---

1) Buddh. Sut. 11, 87.

bittet, von dem wenigen, was du hast.“ „Habe Mitgefühl mit allem Lebendigen.“ „Suche keine Freude durch anderer Schmerz.“ „Haue nieder den ganzen Wald der Lust, nicht den einzelnen Baum.“ „Wer geduldig ist mit den Ungeduldigen, mild mit den Tadlern, leidenschaftslos mit den Leidenschaftlichen, den nenne ich in Wahrheit einen Brahmanen.“ „Haß hört durch Haß nimmer auf, Haß hört durch Liebe auf.“ „Wie die vier Ströme, wenn sie in den Ganges fallen, ihren Namen in dem heiligen Strome verlieren, so wer zu Buddha kommt, hört auf, ein Brahmane, Kschatrya, Vaisya, ʿSudra zu sein“ u. s. w.

Aber der Buddhismus kennt so wenig wie der Brahmanismus einen Gott, der die Welt für seine Zwecke setzt. Alles, was in dieser Erscheinungswelt Gestalt gewinnt, ist vielmehr schlechthin zwecklos und nichtig. Wie der Trieb zum Dasein selbst die Quelle alles Elends ist, so ist alles Daseiende eitel, — ja schlimmer als eitel. Das Dasein ist Trennung von dem einzig Wertvollen, der Ruhe des aus der Welt freigewordenen Geistes. Die eigentliche Gottheit ist das moralische Gesetz der Vergeltung, welches ruhelos die Wesen in immer neue Erscheinungsformen bannt, deren jede das Ergebnis des moralischen Wertes in einer früheren Existenzform ist. Aber dieses moralische Gesetz ist kein s c h a f f e n d e s. Es bezweckt nicht ein Reich vollkommener Sittlichkeit in der Welt. Es ist vielmehr nur ein Verhängnis, dessen Ergebnisse immer wieder völlig wertlos sind. Von den Höllen bis zum Götterhimmel ist derselbe Schmerz des Daseins, trotz der unendlichen Verschiedenheit der Lose. Erst wenn der Geist durch die Macht des Evangeliums aus der Kraft des Daseins frei geworden ist, erst wenn er aufhört zu begehren, zu wirken, ja für sich selber zu existieren, hat er ein wertvolles Ziel gefunden. So ist nicht die sittliche Bethätigung, sondern das Freiwerden von ihr das höchste Ziel dieser Religion.

Deshalb kann es auch eine wirklich religiöse Auffassung der Sittlichkeit im Buddhismus nicht geben. Denn alles das, was für das gesellschaftliche Leben das wertvollste ist, gilt für die Religion als etwas Wertloses und Hemmendes. Wohl ergiebt sich die negative, beschränkende Seite des sittlichen Gesetzes mit Not-

wendigkeit aus den religiösen Grundsätzen. Es versteht sich von selbst, daß, wer den Banden der Welt entfliehen will, weil er in der Leidenschaft den Grund des Elends sieht, — sich um so mehr hüten muß, die Schranken, welche die gesellschaftliche Sittlichkeit der Leidenschaft gezogen hat, zu verletzen. Daß man Leben, Eigentum und Ehre des anderen nicht antasten darf, — daß man sich alles dessen enthalten muß, worin Leidenschaft und Begier in schrankenloser Weise sich geltend zu machen streben: — das versteht sich von selbst. Aber bei allen diesen Geboten handelt es sich in erster Linie nicht um die sittliche Rücksicht auf den Nächsten, sondern um das Streben, die eigne Seele nicht in die Bande der Sinnlichkeit zu verstricken. Für die positive schaffende Seite der Sittlichkeit fehlen die religiösen Motive ganz. Aus dem Glauben kann kein Trieb zur Gemeinschaft hervorgehen. Denn jede Gemeinschaft bedarf gemeinsamer Zwecke. Hier aber ist nur gemeinsame Zwecklosigkeit. In dem einzigen wirklichen Zwecke aber steht der einzelne Geist völlig für sich allein. In Nirwâna giebt es keine Gemeinschaft. So ist die höchste Gesinnung gegen den Nächsten nicht Liebe, sondern Mitleid. Es ist eine impotente, im besten Falle weibliche, Sittlichkeit, welche aus dieser Religion geboren wird.

Wenn die ganze Erscheinungswelt notwendig als Stätte des Schmerzes aufgefaßt wird, d. h. wenn die Welt nicht bloß, wo sie Welt bleiben will, sondern auch als das Substrat sittlicher Zwecke vom Übel ist, — wenn es kein wirkliches Ziel im irdischen Gemeinschaftsleben giebt: — dann wird der Sittlichkeit das Bewußtsein ihres Wertes und der freudige Mut genommen. Arbeit, Erwerb, Ehe und Staat haben für den Frommen keine eigentliche Bedeutung. Die wirkliche Konsequenz der Religion führt zu einer Schule von Bettlermönchen, welche alle weltlichen Daseins-Bedingungen, die nicht schlechthin unvermeidlich sind, verneinen. Die Ehe ist für den wahren Buddhisten ein unerträgliches Verhältnis. Jeder Fortschritt der Kultur und Kunst ist ihm eine Thorheit. Und die Masse, welcher das mönchische Leben unzugänglich ist, kann nach buddhistischer Vorstellung etwas wahrhaft wertvolles nur thun, wenn sie der „Kirche“ Unterstützung und Almosen spendet. Das einzige Ergebnis des ganzen

Apparates der menschlichen Sittlichkeit sind einsame Seelen, die sich von der Welt lösen und in Nirwâna eingehen.

Und wenn so das sittliche Ideal von dem religiösen verkümmert und ertötet wird, so ist im Buddhismns anderseits auch dem religiösen Ideale die rechte Lebenskraft gelähmt. Wohl weiß er nichts von dem schlechten religiösen Handeln des Heidentums, in welchem der Mensch sinnlich-selbstsüchtige Gottheiten bestechen und den eigenen Zwecken dienstbar machen möchte. Jeder wahre Arhat steht höher als die Götter und vor Buddhas Standbild neigen sich anbetend die Himmlischen. Aber dafür fehlt dem Buddhisten überhaupt die freudige Kraft des religiösen Handelns, welche nur aus dem Glauben an einen lebendigen, zwecksetzenden und sich offenbarenden Gott entspringt. Ein jeder muß sich selbst erlösen, und er hat dabei nicht mit Gott, sondern mit den Kräften der eigenen Seele zu rechnen. So ist, was wir oben eine religiöse Bestimmtheit des Handelns nannten, doch im Grunde nur eine philosophische, man kann sagen metaphysische, Bestimmtheit desselben. Nicht an die religiöse Kraft der anderen Propheten-religionen, sondern an die Begeisterung des stoischen Philosophen werden wir im Buddhismus am meisten erinnert. Und wo sich das Bedürfnis der Frommen im Buddha wieder einen lebendigen Gott geschaffen hat, wie vorzüglich in Thibet, da dringt auch religiöses Handeln im Stile des Heidentums unaufhaltsam ein. Dazu kommt noch eine besondere sittliche Gefahr in dieser Religion. Bei der ganzen Beurteilung der Lebensaufgabe muß notwendig die äußere Lebensform, in welcher die Vollkommenen znr ewigen Ruhe streben, als das Ideal des sittlichen Handelns an sich erscheinen. Denn die Volksmenge denkt naturgemäß nicht so sehr an den Inhalt eines solchen Lebens, als an seine äußere Gestalt. Ehelosigkeit, Armut, harte Zucht des Leibes gelten bald als die Vollkommenheit selbst, und so empfängt diese Religion, ganz gegen die Absicht ihres Gründers, wieder eine sehr große Zahl äußerlicher Lebensregeln, welche das sittliche Ideal verfälschen. Auf die Stellung bei der Meditation, auf die Stunde der Mahlzeit und ihre Bestandteile, auf Kleidung und Gesprächsform, vor allem aber auf Almosen-Geben und Nehmen, richtet

sich in steigendem Maße die Aufmerksamkeit der Buddhisten. Also Verhältnisse, die sittlich in sich völlig wertlos sind, treten in den Vordergrund, während die wahren sittlichen Aufgaben verblassen. — So bieten die beiden indogermanischen Prophetenreligionen keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. —

6. Die Prophetenreligion in Israel[1]) beginnt mit einer Auffassung unseres Verhältnisses, welche der persischen sehr ähnlich ist. Einesteils konnte aus dem Glauben an die ausschließliche Heilsstellung Gottes zu seinem Volke unmittelbar noch kein Antrieb zu einem alle Menschen umfassenden sittlichen Handeln hervorgehen, sondern die religiösen Einflüsse auf die Sittlichkeit beschränkten sich darauf, das israelitische Volksleben mit seinen gesellschaftlichen Bedingungen zu heiligen. Israel ist Gottes heiliges Volk, sein Eigentum, sein erstgeborener Sohn. Darum muß sein Volksleben in allen Beziehungen dem Wesen dieses Gottes entsprechen, d. h. heilig sein. Und da Gott nicht wie eine an die Welt gebundene, naturartige Kraft erscheint, sondern als der schlechthin Überweltliche, als der in sich selbst Ruhende (Jahve), und als der in seinem Willen auf das sittlich Gute gerichtete — gerecht, treu, gütig, wahrhaftig, dem Bösen zürnend —, so muß die Heiligkeit seines Volkes sich in erster Linie darin äußern, daß es in allen seinen gesellschaftlichen Beziehungen sich dem rechten sittlichen Maße als dem Willen Gottes unterwirft. Das Sittengesetz wird zum göttlichen Gebote, und zur Bundesbedingung, an welche das Volk für seine Religion gebunden ist. Aber das Gesetz richtet sich an Israel als Volk und beansprucht nur diesem Volke als unwidersprechliche Norm zu gelten.

Andernteils trägt auch diese Religion, wie die persische, eine Menge von religiösem Handeln in sich, welches ohne sittlichen Inhalt nur als Erbteil aus der in Israel überwundenen, semitischen Naturreligion zu verstehen ist. Zwischen reinen und unreinen Speisen wird ebenso sorgfältig unterschieden, wie zwischen Recht

---

[1]) Vgl. meine „Alttestamentliche Theologie" (2. Aufl.), Kap. 10. 20. 21. 22. 23. 25. 29.

und Unrecht. Jede Berührung mit Dingen, an welche der Tod seine Hand gelegt hat, verunreinigt vor Gott, so gut wie die Sünde. Die Gesetze über das Schuldopfer zeigen deutlich, wie sehr das Sündenbewußtsein in Israel noch diese unklare Mischung von sinnlichen und sittlichen Maßstäben in sich trägt. Wie schon die ältesten Propheten zeigen, hat sich in Israel, wie in den semitischen Heidenvölkern, ein großer Teil des religiösen Lebensinteresses um Feste und heilige Tage, Waschungen und Reinigungen gedreht [1]). Und auch in Israel hat man das Opfer in allen seinen bei den Heiden üblichen Formen, hat man Gelübde und asketische Werke vorgenommen, um den Willen der Gottheit mit dem eignen selbstischen Willen in Übereinstimmung zu bringen, um Gottes Angesicht zu „glätten" und ihn durch den wohlgefälligen Duft fetter Opfer den eigenen Wünschen geneigt zu machen [2]).

So haftet auch an der Religion des Alten Testamentes im Anfange noch ein großer Rest der heidnischen Auffassung unseres Verhältnisses. Und je entschiedener die ganze Lebensordnung Israels als göttliches Gesetz aufgefaßt wurde, desto größer mußte die Gefahr sein, daß man auch diese zeremoniale Seite des religiösen Handelns für einen Teil des ewigen Willens Gottes mit den Menschen hielt, und meinte, daß derselbe für Gott als ebenso wertvoll gälte, wie die sittlichen Gebote. Ja wenn der Mensch nach seinen eigenen Neigungen urteilte, mußte er meinen, daß diese Dinge für Gott die schlechthin wertvolleren seien, weil sie persönlicher empfunden würden. Gerade die Auffassung dieser Ordnungen als einer Summe von unmittelbaren göttlichen Gesetzen schließt die Gefahr der fanatischen Überschätzung solcher äußeren Lebensformen ein. Und der Glaube an die Identität des göttlichen Weltzwecks mit den Volkszwecken Israels barg die Versuchung, in allen diesen Volkszwecken widersprechenden Neigungen und Interessen der anderen Völker eine Feindschaft gegen den Willen Gottes zu sehen, und sich von den anderen Nationen stolz abzu-

---

1) Dabei ist es ganz gleichgültig, wie weit sich die Anerkennung dieser heiligen Formen schon zu festen schriftlichen Gesetzen verdichtet hatte.

2) a. a. O., S. 416 ff.

sondern, — eventuell sie mit dem glühenden Hasse zu verfolgen, welchen nur die Mischung von nationaler und religiöser Leidenschaft hervorruft. So wirkt die Religion auch hier keineswegs ausschließlich fördernd und im Sinne der Hinleitung zu der höchsten Humanität auf die Sittlichkeit. Gerade in ihrer Großartigkeit und Kraft liegen sittliche Gefahren, welche unvollkommneren Religionen fern bleiben.

Aber so entschieden wir dieses Element in der israelitischen Religion zugestehen müssen, so entschieden treten uns in ihr alle Bedingungen zur höheren und wahren Entfaltung von Anfang an entgegen, und zwar in einer viel vollkommeneren Weise als bei den Persern. Gemäß dem Charakter der semitischen Religion, aus welcher Israels Entwickelung hervorging, erscheint Gott hier in einer viel folgerichtigeren Weise aus den Zusammenhängen des Naturlebens frei gemacht als bei den Persern. Er erscheint als schlechthin unvergleichliche und unwiderstehliche Persönlichkeit, aus deren Willen alles in der Welt ohne Ausnahme hervorgeht, und vor deren Willen sich alles ohne Widerstand zu beugen hat. Die mosaische Religion weiß nichts von Naturgebieten, die aus einer anderen, Gott widerstrebenden, Macht hervorgegangen wären. Alles Dasein ist gut vor Gottes Augen. Er verwirft nur die Sünde. Und kein Leben ist im Widerspruche mit ihm, sondern allein der Tod. Darum ist in dieser Religion im Grunde keine Veranlassung gegeben, vorauszusetzen, daß bloße Naturunterschiede, so weit sie nicht Symbole des sittlichen Unterschiedes sind, das göttliche Wohlgefallen oder Mißfallen hervorrufen können. Und damit ist eigentlich das Urteil über alles zeremoniale Handeln schon gesprochen. Es kann mit den sittlichen Leistungen schlechthin vor Gott nicht gleichwertig sein, sondern es muß nach Gottes Willen bestimmt sein, zum Symbole sittlicher Verhältnisse zu werden. Dieses richtige Verständnis der Schöpferstellung Gottes bewahrt die alttestamentliche Religion davor, auf den asketischen Abweg zu geraten, und so die sittlichen Aufgaben durch die religiösen Ziele zu entwerten. Denn alles Natürliche ist eine gute Schöpfung Gottes, und jede Ausgestaltung des Natürlichen zu sittlichen Gütern liegt in der Richtung des Schöpferwillens Gottes. Wohl wider-

setzt sich das Alte Testament mit entschlossenem Ernste jedem Versenken der Persönlichkeit in dem Taumel des bloßen Naturlebens und allen Verkehrungen der gesunden sittlichen Ordnung, welche sich an den Wechsel der Naturverhältnisse im vermeintlichen Dienste der Gottheit anschließen. Von den Greueln kultischer Unzucht und massenhafter Menschenopfer, worin die chamitische Kulturreligion ihren Höhepunkt findet, wendet sich das Gesetz Israels mit rücksichtsloser Entrüstung ab, und der Nasiräer, sowie der strenge und ernste Prophet sind die sittlichen Idealbilder des Alten Bundes. Aber Israel weiß nichts von der falschen Furcht vor dem Natürlichen. Die Ehe ist ihm Gottes ursprüngliche heilige Einrichtung, Kinder ein Geschenk Gottes, Wohlstand und reiner Lebensgenuß ein Segen vom Himmel, die Obrigkeit göttlicher Art, Bürgerpflicht und Krieg für das Vaterland ein Gottesdienst. — Endlich ist auch in der Auffassung der einheitlichen Abstammung aller menschlichen Stämme und in der Hoffnung auf den Sieg des Reiches Gottes in aller Welt die Möglichkeit gegeben, trotz des Partikularismus der Gegenwart den Willen Gottes als einen alle Menschen umfassenden sittlichen Willen anzusehen. Und wenn wir auf diese Seite des Sachverhaltes sehen, so finden wir die Keime einer durchaus neuen und vollkommenen Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit. Der offenbare Gotteswille hat ein *sittliches Gemeinwesen zum Zwecke*, — zunächst in Israel, der Idee nach aber in der ganzen Menschheit. Alles sittliche Handeln innerhalb dieses Gemeinwesens, ist zugleich religiöses Handeln. Denn es ist Gehorsam gegen den offenbar gewordenen Gotteswillen und die grundlegende Bedingung der Gemeinschaft mit Gott. Ja, es ist nichts anderes als die notwendige Konsequenz des religiösen Glaubens. Denn die Bedingungen der menschlichen Sittlichkeit — Gerechtigkeit, Treue, Güte, Mitleid und Barmherzigkeit — sind ja nichts anderes als das Eingehen auf die Gesinnung, welche Gott selbst in seiner Offenbarung gegen sein Volk bewährt. Darum muß auf die Bewährung dieser dem göttlichen Willen entsprechenden Gesinnung im Grunde das Hauptgewicht fallen, — nicht auf die Einzelheiten des äußeren Handelns (Gesetzeswerke). So ist wohl auch in Israel

die ursprüngliche Erscheinung sowohl des sittlichen als des religiösen Gesetzes das Rechtsgesetz. Aber die Sittlichkeit treibt — vermöge ihres religiösen Faktors — über dasselbe hinaus, zu einem positiven „Gesetze der Freiheit“, in welchem nur das Gewissen der Richter sein kann. — Und das religiöse Handeln erscheint freilich zunächst ohne sittliche Färbung, als ein von Naturverhältnissen bestimmtes Handeln, und als ein Versuch, in selbstischem Interesse auf den Willen der Gottheit einzuwirken. Aber weil die ganze Natur ohne Unterschied Gottes Werk und gut vor ihm ist, und weil Gott als überweltlich und heilig d. h. ohne Bedürfnis und Mangel und keinem Machteinflusse unterworfen erkannt wird, muß notwendig das zeremoniale Handeln zum Symbole verblassen, und alles Opferwesen, wenn es Wert vor Gott haben soll, zum Ausdrucke des demütigen, dankbaren oder reuigen Herzens werden. So liegt in dieser Religion allerdings ein Weg, der ins Heidentum zurückführt, daneben aber ein anderer, welcher aufwärts führt zur wahren Religion des Reiches Gottes.

Auf den Weg, welcher rückwärts führt, ist das Judentum seit Esra[1]) mit immer steigender Einseitigkeit eingetreten. Nicht als ob jemals die großen Grundlagen religiöser und sittlicher Wahrheit verloren gegangen wären, welche seit Moses in Israel gelegt waren. Davor mußte schon der Schatz der prophetischen Schrift bewahren, welcher in diesem Volke als unantastbares Heiligtum galt. Aber anderseits war gerade die Feststellung des Kanon seit Esra nicht ohne verhängnisvolle Folgen für das Verhältnis, welches wir in Betracht ziehen. Seit Esra (?) den Pentateuch abgeschlossen hatte, indem er die priesterlichen Ordnungen des letzten großen Gesetzesschriftstellers (A.) zum Mittelpunkte und zur Grundlage des ganzen Werkes machte, trat nun die ganze Masse gesetzlicher, bürgerlicher und zeremonialer Vorschriften, welche bei A., C. und dem Deuteronomiker vorliegen, mit einer überwältigenden Wucht als die Hauptsache in der Offenbarung Gottes an Israel hervor, — ein Verhältnis, wovon die prophetischen Männer vor dem Exil keine Ahnung haben. Der

1) Alttestamentl. Theol., Kap. 55.

geoffenbarte Wille Gottes für sein Volk hat nun die Gestalt eines umfangreichen und bis in die kleinsten Verhältnisse durchgebildeten Gesetzbuchs empfangen. Die großen sittlichen Gebote, in welchen Gott seine Zwecke mit Israel offenbart hatte, verschwinden fast neben der Masse von Vorschriften über Opfer, Priestertum, Feste, heilige Kleider, reine und unreine Speise und tausenderlei Dinge zeremonialer Art, ja zum Teil rein bürgerlich polizeilichen Charakters. Dies alles galt nun einheitlich als der unumstößliche Wille Gottes, von dessen Erfüllung die Gerechtigkeit Israels abhänge. Und die religiöse Jurisprudenz der Schriftgelehrten suchte die Gesetze dieses Buches bis ins Kleinste zu zergliedern, zu erklären und durch ergänzende Vorschriften zu sichern. Die ganze Macht der Gottesfurcht und der Begeisterung für Gottes Ziele mit Israel wurde in den gläubigen jüdischen Kreisen dem Gehorsam gegen dieses verwickelte Gesetz dienstbar. Und gegenüber seinen Äußerlichkeiten traten notwendigerweise die wirklich sittliche Gesinnung und die Humanität zurück. Das ist die falsche Richtung des späteren Judentums, dessen glänzendste Vertreter im Guten wie im Argen die Pharisäer sind. Das ist der Geist, der seit der Zerstörung Jerusalems für lange Jahrhunderte in der sich gegen das Christentum verschließenden jüdischen Nation herrschend geworden ist.

In diesem Judentume ist das ganze sittliche Handeln ausschließlich von religiösen Gesichtspunkten getragen. Alle Beziehungen des ganzen Lebens werden bis ins Einzelnste durch den göttlichen Willen bestimmt. Jede Verfehlung gegen diese Ordnungen wird religiös als S ü n d e empfunden, welche der Sühne Gott gegenüber bedarf. „An Dir allein hab ich gesündigt und das Böse vor Dir gethan.“ Und die leitenden Motive für alles sittliche Handeln werden aus der Furcht vor dem göttlichen Gerichte und aus der Sehnsucht nach der Gerechtigkeit vor Gott, dem Vergelter und dem König Israels abgeleitet. Weil aber der Wille Gottes in einer Summe von Einzelgeboten offenbart gedacht wird, muß das sittliche Handeln den Charakter des Gesetzestums annehmen (γράμμα). Nicht eine freudige Entfaltung des Lebens aus großen, sittlichen Grundsätzen, unter dem Richterauge des

Gewissens, ist hier möglich. Sondern eine Zersplitterung der sittlichen Arbeit in tausend Einzelheiten, aus deren Zusammenstellung doch nie ein lebendiges Ganzes werden kann. Nicht große sittliche Ziele, die jeder in seinem Berufe zu verwirklichen hat, rufen hier eine schöpferische Sittlichkeit hervor. Sondern Tausende von Schranken und Verboten lähmen das sittliche Leben, und lassen statt einer individuellen sittlichen Schönheit nur die negativ tadellose, gleichförmige Gesetzlichkeit übrig. Der Mensch lernt die sittlich gleichgültigsten Lebensformen mit gleichem Ernste als Willensäußerungen Gottes verehren, wie die großen Grundforderungen der Güte und Treue. Und so korrumpiert der religiöse Faktor den sittlichen. Denn sobald der Maßstab für das Wesentliche im menschlichen Handeln verloren geht, liegt der fleischlichen Natur des Menschen die Versuchung nahe, sich in dem Stückwerke äußerer Leistungen und Lebensformen zu genügen, welche auch den natürlichen Kräften nicht unerfüllbar sind, ja sogar leicht das Gefühl des Wohlgefallens an einer erfüllten Pflicht hinterlassen. „Sie verzehnten Münze, Till und Kümmel und lassen dahinten das Schwerste im Gesetz; nämlich das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben." Das letzte Ergebnis einer solchen Richtung aber kann nur der Schein äußerer Gerechtigkeit bei innerer Ungerechtigkeit sein, d. h. Heuchelei. Diese Entwertung und Verfälschung der Sittlichkeit wird dadurch noch verschärft, daß in diesen Kreisen die ursprünglich durchaus natürliche Beschränkung des Gotteswillens auf Israel als Volksgemeinde nun absichtsvoll gegenüber den zur Humanität führenden Zügen des Alten Testamentes künstlich festgehalten wird. Während sich auf christlichem, islamischem und buddhistischem Religionsgebiete längst die nationale Schranke des sittlichen Ideals gelöst hatte, beharrt das Judentum darauf, nur Israels Volksleben als Gegenstand des sittlichen Gotteswillens anzusehen, — und weigert sich, in dem Nächsten, welcher Objekt des sittlichen Handelns sein soll, einen anderen als den Volksgenossen oder Proselyten anzuerkennen.

Indem ferner die gesamte bürgerliche Einrichtung des Volkes, also das, was an sich nur äußerliches Rechtsgesetz ist, ebenso gut als unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Willens erscheint,

durchschneidet diese religiöse Auffassung der wahren sittlichen Entwickelung den Lebensnerv. Denn die bürgerliche Ordnung eines Volks sowie die äußere Gestalt seiner gesellschaftlichen Zustände kann nur gesund bleiben, wenn sie offen bleibt für jede durch die Weiterbildung und Veränderung der Bedürfnisse und Anschauungen nötig werdende Vervollkommnung, wenn sie sich die Freiheit bewahrt, Veraltetes abzustreifen und neuen Bedürfnissen entgegenzukommen. Sobald also dieses Gebiet wie ein ein- für allemal durch göttlichen Willen festgestelles angesehen wird, ist damit einem solchen Volke der Charakter der Bildungsfeindlichkeit, des falschen und verderblichen Konservativismus aufgedrückt. „Es muß veralten und aufgehoben werden."

So ist allerdings alles sittliche Handeln im Judentume durchaus religiös bestimmt, — aber in einer Weise, die seine Gesundheit und Wahrheit schwer gefährdet. Das religiöse Handeln jedoch ist nirgends unter einen sittlichen Gesichtspunkt gestellt; es hat keine andere Begründung, als in dem persönlichen Willen Gottes, der hier nicht mit dem Willen des Guten zusammenfällt. Rein natürliche Verhältnisse, Leistungen auf dem Gebiete des äußeren Lebens „Anfangsgründe weltlicher Art" sind's, in denen sich ein großer Teil des dem Israeliten vorgeschriebenen Handelns bewegt. Und dies ganze Gebiet des religiösen und des sittlichen Handelns wird als von Gott befohlen in der Form eines Rechtsgesetzes zusammengefaßt, und müßte, wenn die Umstände es erlaubten, mit den äußern Zwangsmitteln der Gesellschaft durchgesetzt werden. Denn das Rechtsleben der Gesellschaft kann in diesem Volke nur bestimmt sein, der Religion zu dienen. Der Staat muß Theokratie sein. Und so korrumpieren sich Religion und Recht gegenseitig, indem jedes in das Lebensgebiet des anderen übergreift.

Der **Islam**, diese anachronistische Weltreligion, geboren aus den religiösen Gedanken des Judentums, wie sie sich unter den Bedingungen des arabischen Geisteslebens umgestaltet hatten, ist freilich dem rabbinischen Judentume inbezug auf die Auffassung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion ebenso weit überlegen, wie sein Stifter, ein prophetisch angelegter Mann, im

praktischen Leben bewährt, unverbildet durch Aberwitz der Schule, und mit staatsbildender Kraft ausgestattet, über den Schriftgelehrten der arabischen Juden mit ihrer in der Bücherstube geschaffenen Schattenwelt von religiösen Gedanken und Formen stand. Wie im Buddhismus und im Christentume ist auch im Islam die nationale und partikulare Beschränkung des göttlichen Zwecks völlig abgestreift, so klug auch Mohammed in einer Menge von äußeren Sitten und Einrichtungen den Vorurteilen und Neigungen seiner Nation entgegenzukommen und ihren nationalen Stolz in den Dienst seiner Religion zu stellen wußte [1]). Der Koran offenbart einen Gotteswillen, welcher den Bewohnern Zentral-Afrikas ebenso gilt, wie den hochgebildeten Kulturvölkern des europäischen Südens. Und so kann an sich im Islam das gesamte sittliche Verhalten der Menschen religiös bestimmt und durch Gottes an Mohammed geoffenbarten Befehl geordnet aufgefaßt werden. — Ferner hat Mohammed sein Absehen auf ein kriegerisches, im vollen Leben stehendes Volk gerichtet. Er hat sich gehütet, dem Leben einen erdrückenden Ballast zeremonialer Formen zuzugesellen. Was er in dieser Beziehung fordert, sind einesteils die einfachsten und volkstümlichsten Satzungen der alttestamentlichen Heiligkeit, die er mehr auf die Autorität der früheren Offenbarungen hin beibehalten hat, als daß sie ihm selbst von hervorragender Wichtigkeit erschienen wären [2]), — andernteils Vorschriften, zu denen ihn, wie zu dem Verbote des Weins und der Glücksspiele, sittliche Reflektionen veranlaßt haben [3]). Es finden sich im Koran Sprüche, in denen ganz großartig und folgerichtig ausgesprochen wird, wie solche äußere Satzungen keinen selbständigen Wert haben, sondern nur als heilsame Regelungen des äußeren Daseins betrachtet werden wollen, z. B. Sure 2, 272: „Nicht das ist die Frömmigkeit, daß ihr euer Antlitz wendet nach Morgen oder Abend, sondern die Frömmigkeit ist, wer an Gott glaubt und den jüngsten Tag und die Engel und die Schrift und die Propheten, und giebt

---

1) Mekkas Stellung, Wallfahrt, Ehegesetze ꝛc.
2) Sure 2, 168; 5, 1; 16, 116.
3) Sure 2, 216; 5, 92.

seinen Verwandten und den Verwaisten und Armen und Pilgernden und Bittenden und Gefangenen, und das Gebet aufrecht hält und Almosen giebt und die Verträge hält und geduldig ist in Unglücksfällen" [1]). In diesem Punkte steht der Islam weit über dem rabbinischen Judentume. Und keine Religion kann mit größerer Entschiedenheit den religiösen Charakter der Sittlichkeit betonen, als der Islam es thut. Nicht bloß daß unaufhörlich der Gedanke an das letzte Gericht und die Freuden des Paradieses als Motiv für den Gehorsam gegen Gottes Willen gebraucht wird. Es wird auch ausdrücklich betont, daß keinerlei Werke der Ungläubigen (d. h. der Götzendiener, die von keiner göttlichen Offenbarung wissen), irgendeinen sittlichen Wert haben [2]). Also nur die auf Erfüllung des Gotteswillens gerichtete und von Frömmigkeit getragene Sittlichkeit ist wertvoll.

Diese Vorzüge des Islam müssen unbefangen anerkannt werden. Und darum hat der Islam, wie jede Prophetenreligion, in seiner Blütezeit wirklich eine begeisterte Sittlichkeit hervorrufen können. Und noch jetzt muß die am Koran genährte Frömmigkeit Ehrfurcht vor den Eltern, Billigkeit in den Rechtsverhältnissen, Mitleid gegen die Armen und Schutzlosen und Abscheu vor Zuchtlosigkeit und Willkür hervorrufen [3]). Aber wir müssen trotzdem den Islam für unsere Frage im großen und ganzen auf e i n e Stufe mit dem rabbinischen Judentume stellen, ihn also als eine Korrumpierung der ursprünglichen alttestamentlichen Gedanken betrachten.

Der göttliche Wille, dessen Offenbarung der Koran sein will, richtet sich keineswegs in erster Linie auf die sittlichen Zwecke der Menschen, obwohl er dieselben, soweit sie für den damaligen Kulturstand Arabiens in Betracht kommen, mitumschließt. Der erste und alles andere überragende Zweck ist vielmehr die ausschließliche Verehrung Gottes selbst in Bekenntnis, Kultus und heiligen Sitten. Und zwar kommt Gott dabei nicht als das Prinzip des Guten in Betracht, dessen Verehrung an sich auch als

---

1) Vgl. Sure 2, 59ff. 116ff. 172; 5, 70; 42, 35; 98.

2) Sure 5, 40; 10, 55; 24, 39.

3) Sure 17, 24. 32; 24, 30.

sittliches Motiv wirken könnte, — auch nicht als die zu wirklicher Lebensgemeinschaft mit den Menschenkindern offenbarend sich erschließende Persönlichkeit. Es ist der in sich verschlossene und schlechthin unerkennbare, allmächtige Willkürwille, in den man sich glaubend ergiebt [1]), — es ist die despotische Herrscherpersönlichkeit, welche Anerkennung und Verehrung fordert zur Befriedigung ihres individuellen Selbstgefühls.

Aus der Hingabe an diesen Gott kann eine einheitliche auf Prinzipien ruhende, freie Sittlichkeit überhaupt nicht entstehen. Der Mensch kann sich nur in unbedingtem Gehorsam den Geboten dieses Gottes fügen, ob er sie versteht und ihnen innerlich in seiner Gesinnung zugewendet ist, oder nicht. Und da Gott seinen Willen im Koran in durchaus supranaturaler Weise kundgiebt, in der Form fest ausgeprägter Einzelgebote und Satzungen, welche wie unveränderliche Reichsgesetze ein- für allemal veröffentlicht werden, so muß die Sittlichkeit in dieser Religion wie im Judentume zu Gesetzeswerken werden [2]). Was der Koran gebietet, ob es eine Vorschrift über die Formen der Wallfahrt oder des Fastens im Ramadan ist, oder ein Gesetz über Erbteilung und Handel, oder eine Anordnung über die sittlichen Grundgebiete des Gesellschaftslebens, — es ist eins wie das andere göttliches unveränderliches Gesetz, so lange diese Religion besteht. Und dieser Gesetzescharakter der Willensäußerungen Gottes im Islam wird der Sittlichkeit besonders durch die sittliche Oberflächlichkeit Mohammeds verderblich, welche mit seinem Gottesbegriffe eng zusammenhängt. Das einzige wirkliche Herzensanliegen Gottes ist nach Mohammeds Überzeugung die Anerkennung seiner Macht und Einzigkeit. Jede Sünde gegenüber diesem Gebote ist unverzeihlich und vernichtet alle anderen guten Werke. Aber wo diese Grundforderung erfüllt ist, da zeigt der Gott des Koran die sittliche Unfolgerichtigkeit und Launenhaftigkeit, welche dem despotischen, an kein

---

[1]) In dieser Resignation gegenüber dem Kismet liegt auch eine sittlich entnervende Macht (3, 148; 4, 80; 9, 51. 122; 15, 4 ff.; 35, 12; 36, 9. 79; 41, 47).

[2]) Dem entspricht, daß im Islam, was Sünde ist, auch bürgerlich gestraft wird, und was gesellschaftliches Unrecht ist, auch Sünde gegen Gott ist.

sittliches Prinzip gebundenen, Willen zu eignen pflegen. Er ist weit davon entfernt, sich mit der sittlichen Idee zu indentifizieren und ihre rücksichtslose Durchführung bis in die Gesinnung des Herzens hinein zu verlangen. Er ist der „Gnädige und Verzeihende“ d. h. er ist bereit, wenn eine allgemeine justitia civilis vorliegt, sonstige Verfehlungen zu übersehen. Er gestattet seinen Gläubigen, vor allem den Reichen [1]), durch äußere Werke, wie Almosen, Fasten und Wallfahrten, die Vergehungen gegen das sittliche Gebot abzukaufen [2]). Er ist nachgiebig gegen die Neigungen des natürlichen Menschen, sobald sie nur in den Schranken der äußeren Sitte bleiben. Kurz dieser Wille Gottes ist völlig ungeeignet, das Prinzip wahrer Sittlichkeit für seine Bekenner zu werden.

Ja, der Koran muß geradezu zum Hemmschuhe der sittlichen Entwickelung und dadurch zum Unsegen für die Bildung und innere Gesundheit der von ihm beherrschten Völker werden. Denn die gesamte Rechtsordnung, die Volkssitten und Lebensgewohnheiten, welche Mohammed gemäß seiner Fürstenstellung anordnete, erscheinen im Koran als durch göttliche Offenbarung ein- für allemal festgestellt. Nun ist nicht zu leugnen, daß diese Anordnungen, mit dem Maße der Kultur und Sittlichkeit gemessen, welche Mohammed in Arabien vorfand, im ganzen große Anerkennung verdienen. Selbst seine Eheordnungen sind ein großer Fortschritt gegenüber der arabischen Sitte. Und meistens geht ein praktischer Zug echt staatsmännischen Sinnes durch Mohammeds Anordnungen. Aber schon für die damalige Zeit stellte dieses ganze Gesetz einen entschiedenen Rückschritt dar, gegenüber dem, was anderswo erreicht war. Und wäre das auch durchaus nicht der Fall gewesen, so ist es schon an sich verhängnisvoll, wenn man die äußeren Lebensformen eines Volkes für alle Zeiten als durch göttliche Offenbarung festgestellte, gegen jeden Fortschritt abschließt. Denn auch

---

1) z. B. 5, 91. 96.

2) Die Berufung auf diese Nachsicht Gottes, die das Leichte und nicht das Schwere will, sind zahllos im Koran. Spezialerlaubnisse, um z. B. dem Propheten selbst die sittlichen Leistungen leichter und angenehmer zu machen, vgl. z. B. Sure 33, 49; 49, 3; 59, 5 ff.

im sittlichen Leben, geschweige denn im äußerlich gesellschaftlichen, können nur die Prinzipien dieselbigen bleiben. Ihre äußere Form wandelt sich mit neuen Bedürfnissen und Anschauungen. Was einst ein Segen gewesen ist, wird zum Fluche. Der Islam bindet seine Bekenner unerbittlich an die Kulturstufe eines rohen Volkes. Er läßt für wahre Wissenschaft und Kunst, für würdige Entfaltung der Ehe und des gesellschaftlichen Lebens, für freie und gesetzliche Staatsentwickelung keinen Raum. Und er bietet keinen Ersatz dafür durch Stärkung und Reinigung der sittlichen Prinzipien. Die sittlichen Gebote werden nicht auf ihre sittliche Notwendigkeit gegründet, sondern als Willkürgebote der Allmacht hingestellt, die keine Prüfung zulassen und den Frommen an sich verpflichten. Und in noch höherem Grade ist das natürlich bei den Geboten der Fall, welche äußerliche Lebensformen oder religiöse Handlungen zum Gegenstande haben. So korrumpiert der religiöse Faktor im Islam wie im Rabbinismus die Sittlichkeit. Sie wird zum äußerlichen Werktun um Lohnes willen oder aus Furcht. Sie bewegt sich vorwiegend in Formen oder in Verboten. Sie nimmt auf die Gesinnung nur beiläufig Rücksicht und kennt als letzten, entscheidenden Faktor nicht das sittlich durchgebildete Gewissen des Einzelnen, sondern den Buchstaben des Gebotes. Und das religiöse Handeln, obwohl es im Islam lange nicht so sehr wie im rabbinischen Judentum das sittliche überwuchert, bleibt doch neben ihm und ohne innere Verbindung mit ihm bestehen, als eine Summe von sittlich gleichgültigen und innerlich unverständlichen Leistungen.

7. Den Weg, welcher von den Anfängen der alttestamentlichen Religion zu einer vollkommenen Verbindung von Religion und Sittlichkeit führt, sehen wir in der prophetischen Entfaltung dieser Religion betreten, und sein Ziel finden wir im Christentume erreicht. Von der alttestamentlichen Entwickelung soll nur mit kurzen Worten geredet werden, um zu zeigen, daß sie in der That auch auf diesem Gebiete die unmittelbare Vorbereitung christlicher Gedanken ist [1]. Gegenüber der Gefahr, die Sittlichkeit

[1] Vgl. Alttestamentl. Theologie, S. 322 ff.

durch die Masse des religiös bestimmten zeremonialen Handelns zu ersticken, haben die Propheten mit einer oft paradoxen Bestimmtheit geeifert. Gott begehrt nicht Opfer, Feste und Gaben. Er will nicht die Gebärden äußerlicher Selbstdemütigung. Er will Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und Güte, unparteiliche und mutige Rechtschaffenheit, demütige, dankbare und gläubige Herzen. „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut sei, und was fordert der Herr von dir? Nur recht thun und Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott.“ Wenn die Propheten den Zorn Gottes über sein Volk verkünden, so begründen sie diesen Zorn fast ausschließlich durch die sittlichen Frevel, welche sie im Volke rügen: Roheit, Grausamkeit, Üppigkeit, Unredlichkeit, — vor allem in der Rechtspflege, — Gewaltthat und Unbarmherzigkeit. Also die Sünde gegen Gott wird in erster Linie in der Übertretung der sittlichen Ordnungen der Gesellschaft gefunden. Die Verletzung der heiligen Formen kommt dabei nur als Auflehnung gegen die Ordnungen und Sitten des israelitischen Volkslebens in Betracht. Die Übertretung fester Volkssitten muß ja in einem Volke, dessen Leben wesentlich auf das Ansehn der „Sitte“ begründet ist, immer wie eine Verletzung der Rechts- und der Bürgerpflicht erscheinen. Und wenn die Propheten den Willen Gottes verkündigen, dann weisen sie immer auf die Güte und Gerechtigkeit hin, welche Gott in seinem eigenen Verhalten seinem Volke gegenüber gezeigt hat, und welche er dem entsprechend auch zu der festen Norm des Handelns der Israeliten unter einander machen will. So fließt die sittliche Gesinnung unmittelbar aus dem Glauben an Gottes eigne Offenbarung, und das eigentlich wertvolle Handeln ist nichts als die freie Entfaltung und Bewährung dieser Gesinnung, in welche natürlich die ehrfurchtsvolle und gewissenhafte Beobachtung der heiligen Lebensgewohnheiten des Volkes Gottes eingeschlossen ist. So gewinnt das Handeln in Israel mehr und mehr den Charakter einer wirklich einheitlichen Sittlichkeit. Und neben dem negativen Prinzip des sittlichen Handelns, der Gerechtigkeit, tritt immer mehr das positive, gemeinschaftsbildende Prinzip selbst, die Liebe, in den Vordergrund, je mehr auch in Gottes Offenbarung seine das Volk schaffende und erhaltende Liebe als das Wichtigste verstanden

wird. Und wenn auch zunächst nur das sittliche Handeln in Israel unter diesen Gesichtspunkt fällt, so kennt die Prophetie doch gegen den in Israel wohnenden Fremdling (Ger) in sehr weitgehendem Maße dieselben Pflichten der Liebe und Treue. Ja, selbst der eigentliche Volksfremde — obwohl in der Gegenwart noch aus der sittlichen Gemeinschaft ausgeschlossen — erscheint doch in dem Idealbilde des Reiches Gottes in dieselbe aufgenommen. Also der sittliche Zweck Gottes umfaßt seiner Absicht nach die ganze Menschheit. Die Religion dieses Gottes ist demnach das ausreichende Motiv für eine einheitliche, universale und humane Entfaltung der Sittlichkeit. Selbst der Sklave und der Feind werden nicht mehr als außerhalb der sittlichen Gemeinschaft stehend betrachtet, — und die ganze bürgerliche Sitte wird von einem schönen Geiste der Milde, Mäßigung und Menschlichkeit getragen.

Aber wir werden besser thun, das, was im Alten Testamente doch immerhin nur werdend und mit unvollkommenen Elementen gemischt vorliegt, in seiner christlichen Vollendung zu betrachten.

Jesus ist in seinem Volke mit der Predigt von dem Reiche Gottes aufgetreten, welches mit ihm in den Boden dieser Erde eingesenkt wird, um einst in überweltlicher Herrlichkeit von Gott geoffenbart zu werden. Und er hat als das gemeinsame Prinzip alles Handelns in diesem Reiche die schlechthin von keinen weltlichen Bedingungen abhängige Liebe hingestellt, welche in der Feindesliebe ihren eigentümlichsten Ausdruck empfängt. In diesem Reiche offenbart sich Gott als der Vater der Reichsgenossen. Seine Vollkommenheit ist die Liebe, welche über Gerechte und Ungerechte Segen ausgießt (Matth. 5, 45 ff.). Und als die Jünger Christi in ihm selbst die Offenbarung Gottes, und in seinem Heilswerke die Offenbarung des vollkommenen Gotteswillens erkannten, da wurden sie gewiß, daß das eigenste Wesen der Gottheit in dem Kreuzestode Christi zur Erlösung der Brüder offenbar geworden sei. Gott ist die Liebe. Mit dieser Erkenntnis empfängt die Sittlichkeit aus der Religion ihr höchstes mögliches Motiv. Die Liebe in ihrer elementaren Form ist, wie

wir gesehen haben, das alle sittliche Gemeinschaft überhaupt erst ermöglichende Motiv als solches; denn Liebe ist „Gemeinschaft suchen“. Die Liebe im Reiche Gottes aber, weil sie schlechthin ohne weltliche Bedingungen und Grenzen ist, kann nicht aus weltlichen Zwecken hervorgehen. Sie kann nur religiös entstehen, unter dem Eindrucke der sich offenbarenden göttlichen Erlöserliebe. Erst diese Liebe aber ist das rechte Prinzip aller Sittlichkeit, — diese Liebe, welche Gemeinschaft mit jedem Menschen sucht ohne Unterschied der weltlichen Bedingungen, — und zwar eine Gemeinschaft nicht weltlich-selbstischer Zwecke, sondern des Guten an sich, — eine Gemeinschaft um der Gemeinschaft willen, — eine Gemeinschaft in dem einen göttlichen Zwecke, der allen Menschen gilt. — Denn nur diese Liebe ist fähig, alle Verschiedenheiten des Interesses, alle sich widerstreitenden Sonderzwecke, durch einen höheren Gemeinschaftszweck fest und harmonisch zu überwinden. So wird das sittliche Handeln erst im Christentume im vollkommensten Sinne religiös bestimmt und bedingt.

In dem Glauben an die Erlöserliebe Gottes und an das Reich der Liebe als seinen eigenen höchsten Zweck, ist zum erstenmale in der Menschheit der Partikularismus in der Sittlichkeit wirklich überwunden. In Christus ist kein Heide noch Jude, kein Mann noch Weib, kein Knecht noch Freier. Der Samariter wird zum Nächsten des Juden. Aber keineswegs werden die von der Natur und Geschichte gesetzten Verschiedenheiten in der Menschheit durch dieses religiöse Prinzip aufgehoben oder undeutlich gemacht. Denn der eine göttliche Wille (daß wir Gemeinschaft im höchsten Zwecke suchen sollen), gestaltet sich notwendig zu verschiedenartigen Pflichturteilen, je nachdem die Bedingungen für diese Gemeinschaft vorhanden sind, oder je nachdem noch besondere Aufgaben der möglichen Gemeinschaft einen eigentümlichen Charakter geben. Gegenüber denen, welche auch ihrerseits schon denselben Zweck erstreben, d. h. den Brüdern, empfängt die Liebespflicht eine besondere Innigkeit. Gegenüber den durch andere sittliche Verhältnisse mit uns Verbundenen, den Genossen der Nation, der Familie u. dergl., bestimmt sich die Liebespflicht eigentümlich. Aber es bleibt das gleiche sittliche Prinzip in allem Handeln. Und dieses

Prinzip kann nicht anders als religiös gewonnen werden. So giebt es im Christentume keine Sittlichkeit, die nicht religiös bestimmt wäre. Der Glaube ist es, der sich durch Liebe äußert. Die Werke sind des Glaubens Früchte. —

Das Reich Gottes erscheint nicht als ein einzelner Zweck Gottes neben den anderen, sondern als der Gotteszweck schlechthin. Die Welt ist auf Christus hin und in Christus geworden. Der Geist in der Gemeinde ist Gottes eigener Geist, in welchem er sich erkennt. Und die Glieder des Gottesreiches wissen sich von Ewigkeit zu Herren der Welt bestimmt. Darin liegt eine religiöse Kraft für das sittliche Handeln, welche der unreligiösen Sittlichkeit schlechthin fehlen muß, — die Gewißheit, mit Gott und seinem weltsetzenden Willen gemeinsam zu wirken, die Siegesgewißheit, Seligkeit, Geduld und Zuversicht, welche dem sittlichen Lebenswerke erst Wert und ausreichende Grundlage geben. Darin liegt aber zugleich, daß der Christ von keinem anderen für ihn geltenden Willen Gottes wissen kann, als von dem Willen, dem er in der Sittlichkeit nachkommt. Der Wille Gottes richtet sich an seine Kinder nicht mehr als ein unverstandenes ihren blinden Gehorsam forderndes Machtgebot; — sondern er offenbart sich als Prinzip eines Handelns, in welchem sie mit Gott gemeinsam wirken. Gott will von den Gliedern seiner Gemeine nichts anderes, als das Arbeiten im Reiche Gottes d. h. die christliche Sittlichkeit. Und der Mensch seinerseits kann in seinem auf Gott bezüglichen Handeln nichts anderes erstreben, als teilzuhaben an diesem Reiche, in welchem die Gemeinschaft mit Gott, Leben und Seligkeit gegeben sind. Nicht mehr mannigfache endliche Güter, sondern das *eine* höchste Gut sucht hier die Religion. So wird im Christentume das sittlich Gute wie das religiöse Gute einheitlich verstanden und beide werden in ihrem tiefsten Wesen *eins*. Das höchste Gut ist zugleich das höchste *Gute*. Und alles, was von Gutem und Gütern wirklich Geltung behalten soll, muß in diesem *einen* Höchsten zu finden sein. Eins ist not.

Damit ist die Trennung des religiösen von dem sittlichen Handeln endgültig aufgehoben. Niemand kann meinen, das Wohlgefallen Gottes durch Handlungen zu erwerben, die sittlich indiffe-

rent oder gar unsittlich sind. Denn Gott hat keinen anderen Willen offenbart, als den im Gottesreiche beschlossenen. Das einzige Opfer, welches er will, ist die Persönlichkeit, wie sie sich in den Dienst seiner sittlichen Zwecke stellt (Hebr. 10. Röm. 6 u. 12). Es giebt keine andere wirksame Äußerung der Liebe zu Gott, als in der Liebe zu den Brüdern. Und da Gott der Schöpfer aller Welt und Geist, Licht und Leben ist, so hat er weder ein Bedürfnis gegenüber weltlichen Dingen, noch irgendwelche auf weltlichen Unterschieden beruhende Abneigung oder Zuneigung. Alles bloß religiöse und zeremoniale Handeln beruht aber auf der Fiktion, daß natürliche Unterschiede für das göttliche Wohlgefallen Bedeutung haben. So fällt die ganze Summe der Gesetzeswerke als „Schatten", als nur den Unmündigen geziemend, für die Kinder des Gottesreiches dahin. Sie konnte nur Geltung behalten, so lange sie als ein Bestandteil der gesetzlichen Ordnungen im israelitischen Volke die Volksgenossen zum Gehorsam verpflichtete. In diesem Sinne hat sich Jesus, wie seine ersten Jünger, diesen Ordnungen nicht entzogen. Sobald aber das Christentum mit dem organisierten Volksleben Israels nicht mehr zusammenfiel, mußte dieses ganze Gebiet folgerichtig ausgeschieden werden. — Wohl bleibt auch im Christentume religiöses Handeln übrig. Aber es will nicht mehr ein auf die Veränderlichkeit und die besonderen Neigungen Gottes berechnetes wirksames Handeln sein, welches seinen Willen dem menschlichen, fleischlichen Willen dienstbar zu machen strebt. Denn wer ein Glied des Gottesreiches ist, der will, daß der Wille Gottes sich in ihm erfülle, wie in anderen, und er glaubt, daß Gott ihn schon an sich mit der höchsten Liebesgesinnung in Christus umfaßt, und daß er weiß, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten. So wird das religiöse Handeln im Christentume zur Hingabe des eigenen Lebens an den Gotteswillen, um es mit den Kräften dieses Willens erfüllt wiederzunehmen, — zur Versenkung in das Geheimnis der göttlichen Liebesoffenbarung, um die Kräfte der himmlischen Welt zu empfangen, die darin verborgen liegen, — und zur Bethätigung der steten Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, auf welcher das Reich Gottes ruht. Dieses ganze Thun aber ist nicht mehr ein dem sittlichen

Leben fremdes Gebiet. Es läßt sich auch sittlich als die notwendige Bereitung und Kräftigung der Persönlichkeit zum Dienste Gottes an den Brüdern bezeichnen. Das Wort heilig empfängt im Christentume sittlichen Charakter. Die Heiligen d. h. die für Gott Geweihten, sind zugleich die „zu guten Werken Gezeugten“. Die Heiligung, d. h. die Aneignung der Persönlichkeit an den Dienst Gottes, ist zugleich die stete Voraussetzung alles wahren sittlichen Handelns. Und alle religiösen Mittel zur Heiligung treten in den Dienst der Sittlichkeit. Ja auch dasjenige religiöse Handeln, welches wir als Kultus der Gemeine bezeichnen können, ist im Christentume ein Teil der Sittlichkeit. Denn es ist die notwendige Bethätigung des Christen innerhalb der besonderen sittlichen Gemeinschaft, die den religiösen Zwecken der Gesellschaft dient, und ist ebenso innerlich verständlich, wie die sittlichen Äußerungen in der Kunst oder im Rechtsleben. Es will nicht, wie in den niederen Religionen, eine Wirkung auf Gott ausüben, sondern es will die religiöse Stimmung, welche in der christlichen Gemeine vorhanden ist, zum Ausdruck bringen, und dadurch natürlich auch — wie durch alles darstellende Handeln — diese Stimmung beleben und kräftigen. So giebt es im Christentume kein religiöses Handeln mehr, welches nicht als Quelle oder als Ausfluß des sittlichen Handelns verstanden werden könnte.

Das gesamte Gebiet des christlichen Handelns erscheint durch den von Gott geoffenbarten Willen geregelt, wie in allen prophetischen Religionen. Aber nicht durch ein mannigfaltiges und doch stets unzureichendes System von Geboten und Verboten, die von jedem einzelnen im vorgesehenen Falle die gleiche Art des Handelns fordern, — nicht durch ein göttliches Rechts- und Sittengesetz, — sondern dadurch, daß das göttliche Ziel des menschlichen Handelns und die göttliche Beurteilung der Dinge geoffenbart werden, woraus sich für jeden in jedem Falle die gerade ihm geltende Pflicht mit Notwendigkeit ergiebt. An die Stelle des Buchstabens tritt der Geist. Christus ist des Gesetzes Ende. So kann jeder Christ nur selbst sich das Pflichturteil im einzelnen Falle bilden. Er thut nicht als Knecht ein fremdes Gebot, sondern erfüllt als Kind des Vaters Willen. Darum kann sich im

Christentum allein wirklich auf religiösem Grunde die individuelle Gestalt der Sittlichkeit entfalten, wie sie sonst nur der hellenischen Philosophie als Ideal vorgeschwebt hat. Jeder muß nach seinen Anlagen, Gefahren und Berufsaufgaben sein Handeln gestalten und das Kunstwerk eines Lebens schaffen, welches keinem anderen Menschenleben ganz gleich, und doch jedem gleichwertig ist. Darum kommt auch im Christentume das Gewissen erst zur vollen Geltung, wenn auch von den neutestamentlichen Schriftstellern nur die am hellenistischen Sprachgebrauche orientierten das Wort selbst öfters gebrauchen. Sittliches und religiöses Gewissen sind für den Christen schlechthin eins. Wer sich durch das sittliche Ideal des Christentums gerichtet fühlt, fühlt sich auch von Gott gerichtet, und wer diesem Ideale nicht widerspricht, hat auch ein gutes Gewissen vor Gott. Das Gewissen wird dem Christen zur Stimme Gottes (*συνείδησις θεοῦ*). Und weil das sittliche Ideal in der Form eines einheitlichen Prinzips gegeben ist, und seine Anwendung schlechthin nur von der einzelnen Persönlichkeit selbst ausgehen kann, so tritt das Gewissen zugleich im gegebenen Falle in einen bewußten Gegensatz zu der Meinung der anderen, ja selbst event. zu der öffentlichen Meinung. Es fällt ein Urteil über einen bestimmten Menschen, — welches für diesen schlechthin gültig und unwidersprechlich ist, — für andere aber in vielen Fällen durchaus nicht maßgebend sein kann, ja von ihnen vielleicht als Urteil eines irrenden Gewissens erkannt wird, wenn der Betreffende das christliche Ideal noch nicht rein verstanden hat [1]).

Das Reich Gottes ist ein Reich von überweltlicher Art, und sein Prinzip ist ein überweltliches. So folgt aus der christlichen Religion die sittliche Aufgabe der Weltverneinung, insofern die Welt ihre eigenen Prinzipien gegen die göttlichen aufrecht erhalten will (*σάρξ — κόσμος*). An die Stelle der zeremonialen Vermeidung bestimmter Naturgegenstände tritt die Aufgabe, die Natur als Natur niemals herrschen zu lassen, — die Seele zu verlieren, um sie zu gewinnen, und keinerlei Kompromiß mit den Grundsätzen des Fleisches einzugehen. In dieser

1) Was nicht aus dem Glauben ist, ist Sünde (vgl. überhaupt Röm. 13. 14).

grundsätzlichen Verneinung der weltlichen Motive für die Sittlichkeit wirkt die christliche Frömmigkeit ähnlich wie die buddhistische. Aber in dem Glauben der Christen an Gott den Vater, welcher seine ewigen Zwecke schaffend in der Welt offenbaren will, liegt der grundsätzliche Gegensatz beider Religionen. Aus diesem Glauben gehen positive sittliche Ziele hervor. Das Reich der Liebe ist ein schöpferisches Ideal, und gerade weil dieses Gottesreich nicht von dieser Welt ist — d. h. als solches keine äußerlich sichtbare Erscheinung in dieser Welt haben kann —, wirkt die religiöse Bestimmung der Sittlichkeit im Christentume nicht als Korrumpierung oder Entwertung des sittlichen Handelns. Die Vollkommenheit ist im Christentume nicht eine besondere Form der weltlichen Lebensführung, etwa in Askese und Weltflucht. Das Handeln aus Liebe vollzieht sich nicht in besonderen Leistungen, etwa in Almosengeben oder in religiöser Beschäftigung. Sondern das Reich Gottes kann nur in den sittlichen Gemeinschaften zum Ausdrucke kommen. Und jede Gemeinschaft ist christlich wertlos, in welcher dieses Reich nicht gewirkt wird. Aus dem Motive der christlichen Liebe kann man überhaupt nur innerhalb der Pflichten des gemeinschaftlichen Lebens handeln. Und jedes pflichtmäßige Handeln ist christlich wertlos, wenn es nicht aus dieser Liebe geschieht (1 Kor. 13). So wird die Sittlichkeit durch den religiösen Faktor nicht erdrückt, sondern vollendet und geadelt. Der Christ weiß, daß er die Kraft zu wirklicher Sittlichkeit nur religiös, d. h. aus Gnaden im Glauben, empfangen kann. Und weil er glaubt, daß die Welt von Gott für seinen göttlichen Zweck erschaffen ist, so gilt sie ihm als Grundlage für diesen Zweck überall als schlechthin gut. Da ferner der göttliche Zweck das sittliche Gemeinschaftsleben der Menschen voraussetzt und ohne dasselbe gar nicht zur Erscheinung kommen kann, so sind alle wahren menschlichen Gemeinschaften Gottes heilige Ordnungen und wirkliche Güter. Sie werden nur da verwerflich, wo sie mit dem Geiste des Himmelreichs in Widerspruch stehen und ihm als dem höchsten Zwecke sich widersetzen. So ist das Christentum von jeder falschen Askese und Weltverneinung entfernt. Alles Natürliche gilt als rein, d. h. als fähig, dem göttlichen Zwecke zugeeignet zu werden. Ehe,

Staat, Recht, Bildung sind Gottes Ordnungen, die man um des Gewissens willen zu achten hat. Aber der Wille Gottes schreibt ihnen keine bestimmte äußerliche Form vor, sondern läßt Raum für jede Entwickelung, vorausgesetzt, daß sie für den Geist des Himmelreichs offen steht und ihn nicht ausschließt, daß sie also gegenseitige wahre Förderung der Menschen gestattet. Und wo dem Christen eine feststehende Rechtsordnung entgegentritt, wo also eine Rechtspflicht für ihn vorliegt, da hat er sie als Gottesordnung zu achten. Sie ist ihm nicht mehr eine äußerlich sich aufzwingende Ordnung, sondern ein sittliches Gut, das er zu wahren und zu fördern hat. — So wird die Rechtspflicht zur wahrhaft sittlichen Pflicht, und beide gemeinschaftlich werden zur religiösen Pflicht. Das gesamte sittliche Handeln ist religiöses Handeln, und es giebt kein religiöses Handeln, welches sich nicht aus der sittlichen Pflicht verstehen und auf sie hinleiten ließe.

So ist der Gang der Entwickelung durchmessen. Religiöses und sittliches Handeln sind eins geworden, — und die christliche Ethik kann beides einheitlich aus dem gleichen Grundprinzipe entfalten. Die Sittlichkeit beginnt ganz ohne religiösen Charakter. Sie wird zuletzt vollständig von der Religion getragen und empfängt ihr oberstes Prinzip und ihre Motive aus der Offenbarung Gottes. — Sie beginnt mit den notdürftigen Regeln, ohne die ein gemeinschaftliches Leben nicht möglich ist, und überläßt alles andere der Willkür. Sie kennt kein Prinzip, fragt nach keiner Gesinnung und kennt keinen anderen Richter, als die öffentliche Meinung und das Gesetz des Staates. Sie endet damit, die Gesamtheit alles möglichen Handelns allen Menschen gegenüber aus einem einheitlichen überweltlichen Prinzip, der Liebe Gottes selbst, auszugestalten, und kennt dann keinen anderen Richter als die Gewissensstimme in der eigenen Brust, die zugleich Stimme Gottes ist, und weiß von nichts, was sittlich gleichgültig und nur der Willkür überlassen wäre. — Das sittliche Handeln beginnt als Unterordnung unter das Rechtsgesetz, unter Sitte und Satzung des Volks, ganz gleichgültig dagegen, ob dieselben dem Einzelnen innerlich verständlich sind oder nicht. Es endet als ein Handeln in vollkommener Freiheit, in welchem der Mensch wohl alle ge-

setzliche Ordnung achtet, aber das Gesetz seines Handelns doch nur in dem göttlichen Prinzipe selbst hat, und es event. auch gegen die Meinung der Menschen und die Gewohnheiten des Zusammenlebens geltend machen muß. Also es giebt gar kein bloßes Rechtsgesetz mehr, sondern alle Rechtspflicht ist auch als wahrhaft sittliche Pflicht, alle sittliche Pflicht auch als religiöse Pflicht erkannt. Wenn im Anfange sittlich nur war, was die Rechtspflicht vorschrieb, so schreibt jetzt die Rechtspflicht nur vor, was als sittlich verstanden wird. — Gegenstand der sittlichen Pflicht ist zuerst nur der Angehörige eines bestimmten gesellschaftlichen Kreises. Zuletzt wird jeder Mensch, als zum Reiche Gottes berufen, Gegenstand der Liebespflicht.

Und das religiöse Handeln beginnt ganz ohne Zusammenhang mit der Sittlichkeit, ja es kann im gegebenen Falle ihr widersprechen. Es ist zuerst eine Summe von eigennützigem Handeln, mit welchem man auf die Laune und Schwäche der Gottheit einzuwirken meint, und ein Gewebe von Formen, die aus dem vorausgesetzten Naturcharakter der Gottheit folgen. Es endet damit, daß man den eigenen Willen an Gottes offenbarten Willen hingiebt in dem allein Gott wohlgefälligen Opfer der ganzen Persönlichkeit an Gottes sittlichen Zweck. So wird es eins mit dem sittlichen Handeln, und auch da wo es als ein besonderes Gebiet hervortritt, ist es nur die notwendige Weihung und Stärkung der Persönlichkeit für die sittliche Arbeit, und der freie und freudige Ausdruck der religiösen Gesinnung im Kunstwerke des Kultus. Das Opfer wird zum vernünftigen Opfer des Lebens. Das Gebet zur fortwährenden Hingabe des Herzens an Gott. (Betet allezeit!) Die Askese zur sittlichen Freiheit von den weltlichen Motiven. Die Zauberei zum Empfange der religiösen Heilskräfte im Sakrament. Die Ekstase zur andächtigen Versenkung in die Offenbarung der Gnade Gottes. Das Verstricken des Lebens in Zeremonieen zur Weihe alles Natürlichen an den höchsten Zweck. Der gewinnsüchtige Kultus zum Ausdrucke der Frömmigkeit im Geiste und in der Wahrheit, — zum Weihrauche auf dem vernünftigen Opfer der Persönlichkeit.

Ohne Zweifel liegt in dieser wirklich christlichen Auffassung

des in Frage stehenden Verhältnisses auch seine Vollendung. Das gesamte Handeln ist einheitlich, frei und aus einem gemeinschaftlichen Prinzip verständlich geworden. Ein höheres Prinzip aber für die Sittlichkeit ist undenkbar — denn die Liebe ist das sittliche Prinzip an sich — und die sittliche Kraft, welche aus dem religiösen Charakter dieses Prinzips und aus der Gewißheit des gemeinsamen Handelns mit Gott folgt, ist die allein zureichende und schlechthin unerschöpfliche Kraft. Die Sittlichkeit ist zur vollen Humanität geworden, und zugleich hat sie aufgehört, Satzung zu sein, und bietet die Bürgschaft für volle Freiheit und Gewissenhaftigkeit des Einzelnen. Alle gute sittliche Ordnung erhält vollen Wert als Ordnung Gottes, und doch giebt es eine Stimme Gottes im Gewissen, die im gegebenen Falle höher gilt als alle äußere Ordnung. Keine Satzung hindert den freien Kulturfortschritt, — keine falsche Weltverneinung entwertet Güter und Aufgaben dieses Lebens. Und doch werden sie alle in der rechten Welt-Verneinung rücksichtslos dem überweltlichen Zwecke hingegeben. Das Leben ist frei geworden von dem Dienste geisttötender Formen und heuchlerischen Gottesdienstes. Und doch ist jeder Moment des Lebens auf Gott bezogen und ihm geweiht, und das ganze Leben ein Gottesdienst. Jede Selbstgerechtigkeit ist durch den religiösen Charakter des sittlichen Prinzips und durch die überweltliche Vollkommenheit des sittlichen Ideals ausgeschlossen, — und doch ist in dem Bewußtsein der gemeinsamen Arbeit mit Gott unserm Vater dem Handeln eine selige Gewißheit ewigen Lebens gegeben und jede Knechtsfurcht genommen.

Ebenso deutlich aber ist, daß sich von dieser Betrachtungsweise aus ein Urteil über mancherlei im Christentume wieder aufgelebte heidnische und jüdische Anschauungen vollziehen muß. Ich will darauf hier nur mit kurzen Worten hindeuten. Wo man an eine schon im Neuen Testamente hie und da durchklingende dualistische Auffassung des Natürlichen anschließend die irdischen Erscheinungsgebiete des sittlichen Handelns entwerten und in der Weltverneinung die Vollkommenheit suchen will, — wo man das besondere religiöse Handeln, wie ein Gott beeinflussendes, dem sittlichen Handeln als ein höheres gegenüberstellt und die Kirche mit ihren

besonderen Aufgaben mit dem Reiche Gottes und dem Arbeiten an demselben identifiziert, — wo man in Gebet und Sakrament ein wirksames, den göttlichen Willen umgestaltendes religiöses Thun beabsichtigt, — wo man in besonderer Askese, oder in schwärmerischem Warten auf eine Umgestaltung der äußeren Weltverhältnisse, den Willen Gottes wieder von Naturbedingungen abhängig machen will, — wo man das Heil an „Gesetzeswerke“ schließt, oder nicht versteht, daß alle Sittlichkeit, die nicht von dem religiösen Faktor getragen wird, unterhalb des christlichen Zieles bleibt: — da — und in vielen anderen Fällen — steigt man von der im Christentume erreichten Höhe herab, und verfällt wieder in die Unvollkommenheiten, die uns bei dem Gange durch die Religionsgeschichte begegnet sind.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die galatischen Gegner des Apostels Paulus.

Von

Lic. A. H. Franke,
Privatdozent in Halle.

„Das war das Verhältnis des judaistischen zum paulinischen Evangelium, als nun die Judaisten, sicher von Jerusalem her, den Kampf wider den Paulus und sein Evangelium auch in die Heidengemeinden Galatiens trugen.“

Mit diesen Worten beschließt Holsten in seinem „Evangelium des Paulus“ (S. 53) die Untersuchung über „die Verstörer der Gemeinden Galatiens und ihr Evangelium“. Jenes „sicher“ aber ist wohl zunächst gegen Hausrath gerichtet, welcher in seinem „Apostel Paulus“ (2. Aufl., S. 261 f.) wenigstens die Zulässigkeit der Annahme, daß es Paulus in Galatien mit Gegnern zu thun gehabt, welche ihm aus den dortigen judenchristlichen Kreisen erwuchsen, ausgesprochen und begründet hat.

Uns scheint, daß die Bemerkungen Hausraths, auch wenn sie der Kritiker strikterer Observanz a limine abgewiesen, auf ein wirklich vorliegendes Problem hingewiesen haben. Und die Frage nach Heimat und Art der galatischen Gegner des Paulus ist wegen des Lichtes, das von ihrer richtigen Beantwortung aus nicht nur auf Vorgeschichte und Erklärung des Galaterbriefes und auf das Verhältnis des Apostels zu seinen Gemeinden, sondern auch auf die Urgeschichte des Christentums überhaupt fällt, wich-

1.

Die galatischen Gegner des Apostels Paulus.

Von

Lic. A. H. Franke,
Privatdozent in Halle.

„Das war das Verhältnis des judaistischen zum paulinischen Evangelium, als nun die Judaisten, sicher von Jerusalem her, den Kampf wider den Paulus und sein Evangelium auch in die Heidengemeinden Galatiens trugen.“

Mit diesen Worten beschließt Holsten in seinem „Evangelium des Paulus“ (S. 53) die Untersuchung über „die Verstörer der Gemeinden Galatiens und ihr Evangelium“. Jenes „sicher“ aber ist wohl zunächst gegen Hausrath gerichtet, welcher in seinem „Apostel Paulus“ (2. Aufl., S. 261 f.) wenigstens die Zulässigkeit der Annahme, daß es Paulus in Galatien mit Gegnern zu thun gehabt, welche ihm aus den dortigen judenchristlichen Kreisen erwuchsen, ausgesprochen und begründet hat.

Uns scheint, daß die Bemerkungen Hausraths, auch wenn sie der Kritiker strikterer Observanz a limine abgewiesen, auf ein wirklich vorliegendes Problem hingewiesen haben. Und die Frage nach Heimat und Art der galatischen Gegner des Paulus ist wegen des Lichtes, das von ihrer richtigen Beantwortung aus nicht nur auf Vorgeschichte und Erklärung des Galaterbriefes und auf das Verhältnis des Apostels zu seinen Gemeinden, sondern auch auf die Urgeschichte des Christentums überhaupt fällt, wich-

tig genug, um ihre eingehende Erörterung an dieser Stelle zu rechtfertigen.

Es ist ja nie in Zweifel gezogen, daß es Judaisten, Gesetzesmenschen waren, gegen deren Treiben in seinen Gemeinden der Apostel den Galaterbrief richtet; noch kann es je bezweifelt werden. Zweiunddreißigmal gebraucht im Briefe der Apostel das Wort *νόμος*, und zwar ausschließlich im strikten Sinne vom mosaischen Gesetze, während die fünfundsiebzig Male, welche das Wort in den sechzehn Kapiteln des Römerbriefes auftritt, sich auf sehr verschiedene Bedeutungen verteilen. Zwar ist durch nichts im Briefe angedeutet, daß die bekämpften Gegner nicht auch die Heiden auf Grund des Glaubens an Christum als in eine gewisse Gemeinschaft mit Gott getreten anerkannten. Ebenso wenig werden sie die Notwendigkeit des Glaubens zum Heil für Juden wie Heiden geleugnet haben. Tritt jedoch der Heide durch sein Bekenntnis zu Christo in ein Verhältnis zu Gott, so muß er diesem auch seinem Willen gemäß zu dienen bereit sein. Seinen Willen aber hat Gott in der Offenbarung vom Sinai, im Gesetze des Moses ausgesprochen. Was der Glaube begonnen, muß das Gesetz vollenden (Kap. 3, 3). Nur der Gerechtigkeit ist der Lohn der *σωτηρία* verheißen (vgl. die paulin. Antithese Kap. 5, 5). Gerechtigkeit, Lebensgerechtigkeit aber ist nicht denkbar ohne die Norm des Gesetzes (Kap. 2, 21), wenn auch gewiß kein Christusgläubiger jener Zeit die große Sühne, wie sie Paulus und die Urapostel einmütig (vgl. 1 Kor. 15, 3. 11. Gal. 2, 16) als in Christi Tode vollzogen predigten, herabzusetzen die Absicht hatte. Der Wille Gottes aber ist, wie Gott selber, unwandelbar. Das Gesetz ist somit ein endgültiges Statut (vgl. dagegen Gal. 3, 15 ff.). Die Gottesoffenbarung in Jesu Christo, weit entfernt, dasselbe zu abolieren, hat es nur bestätigt, denn Christus erschien *γενόμενος ὑπὸ νόμον* (vgl. Gal. 4, 4). Ebenso wenig aber, wie wahre Gottesgemeinschaft, ist volle Gemeinschaft der Messiasgläubigen möglich, ohne daß die Heidenchristen sich zum Leben nach dem Gesetze entschließen (Kap. 4, 17). Wirklich hatten die Friedenstörer es nach des Paulus Aussage (Kap. 4, 10) dahin gebracht, daß sich die Gemeinden Galatiens zum Befolgen des jüdischen Fest-

kalenders entschlossen. Ihr Absehen ging nun dahin, auch noch die Annahme der Beschneidung, des Siegels vollen Proselytentums, seitens der Heidenchristen durchzusetzen.

Wir haben es also in Galatien mit einer energisch und erfolgreich betriebenen judaistischen Propaganda zu thun. Aber auch daß die Unruhestifter geborene Juden, nicht, wie mehrfach angenommen wurde, gesetzeseifrige Proselyten waren, läßt sich aus dem Briefe wahrscheinlich machen. Denn nicht nur um die Ehre und dauernde Geltung des Gesetzes ist es ihnen zu thun, sondern ganz besonders auch um die privilegierte Stellung, welche Israel, dem leiblichen Samen Abrahams, der Verheißung gemäß dauernd zukommt. Die Argumentation des Apostels, oft belächelt, mit welcher er Kap. 3, 16 auf den Singular *καὶ τῷ σπέρματί σου* hinweist, diesen von Christo deutend, gewinnt mit einem Schlage an lebensvoller Beziehung, wenn man in dem Satze: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐῤῥέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, eines der oft wiederholten gegnerischen Schlagwörter erkennt, mit denen sie die Ewigkeit der Privilegien Israels darthaten. Sie waren eben keineswegs der Meinung, daß das messianische Reich den Adel der Theokratie aufzuheben bestimmt sei. In verschiedenen Formen muß es deshalb Paulus ihnen gegenüber aussprechen, daß in Christo Jesu kein Judentum noch Hellenentum mehr gilt (Kap. 3, 28; vgl. 5, 6; 6, 15). Und wenn so das zwar messiasgläubig gewordene, aber in seinem nationalen Stolz, seinen Vorurteilen und Ansprüchen nicht innerlich überwundene Judentum sich zum Störer und Verstörer einfach gläubiger Gemeinden aufwarf, so geschah wieder, was urbildlich in Israel und Isaak vorgegangen: es verfolgte der nach dem Fleisch Gezeugte den nach dem Geist Geborenen (4, 29).

Sind wir berechtigt, auch in dem Worte des Apostels (Kap. 4, 26) von dem oberen Jerusalem, das unsere Mutter ist, eine Antithese zu erblicken gegen ein anderes Schlagwort der Verführer? — „Jerusalem ist unsere Mutter!“ so mochten diese sagen. „Sie lebt in Knechtschaft mit ihren Kindern!“ so lautete des Apostels Antwort. Jedenfalls wäre das ein Beleg mehr dafür, daß wir in den Verstörern stammesstolze Juden zu erblicken haben.

Aber würde nicht eben ein solches Wort in ihrem Munde erst

dann besonders voll wiegen, wenn es wahrhafte Judäer, Kinder Jerusalems, Glieder der Urgemeinde waren, die sich mit demselben einführten? — Ohnehin liegt es ja so nahe, an Judäa als Ausgangspunkt zu denken, wo immer wir in der weiten Welt judaistischen Störungen aufblühender Heidengemeinden begegnen. Dort, in Jerusalem insbesondere, um den Herrnbruder Jakobus, den Vertreter der Legitimität, geschart, fort und fort im Eifer um die Nation und die Geltung der theokratischen Einrichtungen sich überbietend, durch Emissäre und die mancherlei Verbindungen mit der Diaspora weit und breit einen ausgedehnten Gesichtskreis beherrschend, war man gewiß nicht gleichgültig und in weiten Kreisen nicht ungeteilt froh über eine Bewegung unter den Heiden, die, von Paulus insbesondere ihre Richtung und in immer neuen Unternehmungen immer neue Impulse empfangend, eine freie Heidenkirche hervorbrachte, welche die ursprünglich allein bestehende innerhalb Israels bald in Schatten zu stellen drohte. Nachweislich ist Störung der Eintracht in Antiochien wie in Korinth von der judäischen Urgemeinde ausgegangen. Warum sollte das in Galatien anders gewesen sein?

Dazu kommen eine Reihe von Indizien, welche uns auf Judäa als Ausgangspunkt der Störung zu verweisen scheinen. In Kap. 1, 11 ff. verwahrt sich der Apostel gegen jede Abhängigkeit seiner apostolischen Thätigkeit, wie des Evangeliums, das er verkündet, von Jerusalem, von den Uraposteln insbesondere. Eine solche war also behauptet worden. Wer aber hatte mehr Interesse an und mehr scheinbares Recht zu solcher Behauptung, als wer selbst diesem Kreise der ursprünglichen Christuszeugen nahe stand? Denn eben auf die Ehre, die Genossen des Erdenlebens des Messias gewesen zu sein, welche jene vor Paulus insonderheit voraushatten (Gal. 2, 6), hatten die Verführer hingewiesen, hatten von dem Ansehen geredet, in welchem dieselben bei der alten Gemeinde ständen, bei allen zu stehen Anspruch hätten (*οἱ δοκοῦντες* V. 2. 6. 9), und wie eben sie Christus zu Säulen der Wahrheit im Hause Gottes bestimmt habe. Und wenn Paulus (5, 10) sagt: *ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἂν ᾖ*, — scheint er dann nicht zuletzt doch hinter dem Unterfangen der Friedensstörer eine Per-

sönlichkeit zu erblicken, die doch wohl schwerlich im Kreise der von ihm Bekehrten, über dem er mit so viel Selbstbewußtsein schaltet, gesucht werden darf (vgl. 2, 12)? Und wenn wir endlich fast gleichzeitig auf anderem Boden, dem korinthischen, denselben Angriffen gegen Paulus und sein Apostolat, derselben Erhebung jerusalemischer Autoritäten im Munde von Judäern begegnen, wie sollten wir bei den galatischen Wirren auf die Einmischung palästinensischer Juden verzichten wollen!

Dennoch wäre es unseres Erachtens ein höchst übereiltes Verfahren, das sich bei dem bisher gewonnenen Resultate wollte genügen lassen, um nun die Störung des Friedens in Galatien einfach Angehörigen der Urgemeinde schuld zu geben. Wir haben nämlich längst noch nicht alle in Betracht kommenden Momente in Erwägung genommen. Und was bleibt, ist meist derart, daß es das gewonnene Resultat sogar erschüttern zu können scheinen möchte. Schon die letzte und höchste Forderung der Judaisten, die der Beschneidung, erregt Befremden, wenn von Mitgliedern, wohl gar Vertretern der Gemeinden Jerusalems ausgehend. Wenn das Abkommen, welches Paulus doch auch nach Gal. 2 mit den Autoritäten von Jerusalem getroffen, irgendeinen Sinn hatte, so muß es den Apostel davor sichergestellt haben, daß sich von Jerusalem aus nicht, womöglich offiziell, ein Vorgehen wiederholte, zu welchem, ohne Autorisation, blinder Eifer und Voreingenommenheit seinerzeit (vgl. Apg. 15, 1) Einzelne hingerissen hatte.

Freilich lag zwischen jener Übereinkunft und den in Rede stehenden Ereignissen jener Vorgang in Antiochien, welchen Paulus selbst Gal. 2, 11 ff. erwähnt. Und eben dieser hat ja nach dem Urteil der Kritik das Tischtuch zwischen Paulus und den Uraposteln auf immer zerrissen, das Signal zu einem dauernden Bruch und zu erbittertem Kampfe gegeben. Wäre dem so, dann wäre nichts dagegen einzuwenden, daß man nun auch von beiden Seiten die Übereinkunft von Jerusalem, als ein Hindernis in energischer Bekämpfung des Gegners, fallen gelassen hätte. Aber man sollte bei solcher Behauptung nicht vergessen, zu bemerken, daß man da Hypothesen vorträgt, noch dazu schwer zu begründende. Denn der Beweis, den man in Offenb. 2, 2 hat finden wollen, ist zu faden-

scheinig und zumeist auch aufgegeben, um ziehen zu können. Und was in der Darstellung des Paulus von seiner Verhandlung mit den Säulen der Gemeinde deutet darauf hin, daß das Resultat derselben unterdessen aufgegeben wäre? [1]) Ja was würde, unter solcher Voraussetzung, die ganze Darstellung für die Galater noch bedeuten: sie ist doch nicht eigens für den Historiker des 19. Jahrhunderts hier eingeführt! Und was den Vorgang in Antiochien betrifft: deutet etwa Paulus mit einem Worte an, daß ihn von nun an eine unübersteigliche Kluft von Petrus geschieden habe? Liest sie sich nicht vielmehr so, als habe Petrus, der ohne bewußte Direktive gehandelt, sich die Zurechtweisung des Paulus gefallen lassen müssen und gefallen lassen; ja gewinnt nicht erst unter dieser Voraussetzung der Vorfall die Bedeutung, welche ihn der Absicht des Paulus, das gleiche Recht seines Apostolates von Gottes Gnaden mit dem des Petrus geltend zu machen, dienlich machte? Die Ansicht, welche den Petrus infolge der empfangenen Rüge gekränkt, ja erbittert, dauernd erbittert von Antiochien scheiden läßt, denkt doch gar zu gering von der Geistesart desjenigen Jüngers, welchem der Herr die Leitung seiner Gemeinde vor anderen anheimgestellt hatte. Petrus hat sich zurechtführen lassen, wie sich „die übrigen Juden“, welche mit ihm gleicher „Heuchelei“ verfielen, zurechtführen ließen. Den Barnabas, welchen der Jerusalemit Markus begleitete, finden wir bald nicht nur nach Apg. 15, 39, sondern auch nach 1 Kor. 9, 6 auf neuen Missionsunternehmungen; den Paulus aber begleitet (Apg. 15, 40; vgl. 2 Kor. 1, 19) Silas, doch wohl der Apg. 15, 22 bezeichnete ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, zu neuer Predigt freier Gnade für alle auf die zweite Missionsreise.

Doch wie dem auch sei: zur Unterstützung ihrer Ansicht hätten unsere Gegner sich wenigstens auf ein Beispiel von der Urgemeinde ausgegangener Beschneidungspredigt aus jener Zeit zu be-

---

[1]) Daß Paulus selbst von einem Aufgeben der Abmachungen von Jerusalem nichts weiß, bezeugt sein fortgehender Betrieb der Kollekte für Jerusalem auch in Galatien (1 Kor. 16, 1) in Gemäßheit des mit den Uraposteln Vereinbarten (Gal. 2, 10).

rufen. Aber da fehlt's. Gewiß kann man kein schärferes, kein kränkenderes, kein verwerflicheres Vorgehen von Judaisten denken, als das, welches sich der Schlimmsten einige in Korinth gegen Paulus und sein Werk erlauben. Dennoch keine Spur von Beschneidungsagitation. Die einzige Stelle der Korintherbriefe, welche von der Beschneidung handelt (I, 7, 18f.), thut dies unter sehr allgemeinem Gesichtspunkt, indem sie ebenso sehr dem Beschnittenen das ἐπισπάσθαι, wie dem in der Vorhaut Berufenen die Beschneidung wehrt. Freilich sollen nach Baurs Urteil die Judaisten nach den galatischen Erfahrungen in ihrem Angriff gemäßigter, aber planvoller vorgegangen sein. Ohnehin konnten sie ja den gebildeteren Korinthern nicht zumuten, was sie bei den roheren Galatern durchsetzen zu können hofften. Sie ließen deshalb die Forderung der Beschneidung zunächst fallen, oder doch beiseite. Aber ist denn der judaistische Angriff auf Korinth so viel später als der auf Galatien unternommen, daß die in Galatien gesammelten Erfahrungen ihm gleich anfangs wären zugute gekommen? Und waren denn diese Erfahrungen wirklich so entmutigende? Zur Zeit, wo der Apostel den Brief an die Galater schrieb, gewiß nicht. Über die Bildung des Gros seiner korinthischen Gemeinde aber weiß der Apostel selbst (1 Kor. 1, 26f.) nicht viel zu sagen. Außerdem aber kam einer judaistischen Agitation in Korinth, und zwar nicht nur nach dem Berichte der Apostelgeschichte über ihre Gründung (18, 1ff.), sondern z. B. auch nach der angeführten Stelle über Beschneidung und Vorhaut, ein Umstand zustatten, der in diesem Umfange gewiß für Galatien nicht zutraf: das Vorhandensein eines bedeutenderen national-jüdischen Kontingentes in der Gemeinde.

Bleibt nun aber schon das im Vordergrunde des judaistischen Treibens in Galatien stehende Drängen auf den Vollzug der Beschneidung befremdlich, so rücken auch weitere Punkte bei genauerer Betrachtung in ein neues Licht. So hat es ja an sich nichts Auffallendes, wenn der sich zum Gesetze Israels wendende Heide gewissenhaft auf die in demselben vorgeschriebenen heiligen Zeiten hielt. Auffallen aber muß, daß Paulus, um den Galatern an Thatsachen ihren Abfall zum Gesetze nachzuweisen, gerade nur diesen Punkt hervorhebt. Das Halten auf Tage erscheint da wie das

einzige, bis dahin zum Vollzug gekommene gesetzliche Lebensmoment, auf dessen Durchsetzung die galatischen Judaisten das größte Gewicht müssen gelegt haben. Daß auch sonst judäische Gegner des Paulus gerade diesen Punkt in den Vordergrund gestellt hätten, läßt sich nicht belegen (vgl. z. B. die ruhige Erledigung desselben Röm. 14, 5f.). Zu beachten ist ferner die Verbindung, in welcher der Apostel (Gal. 4, 10) auf das *παρατηρεῖσθαι* der heiligen Zeiten kommt. Er begründet mit demselben der Galater Rückkehr unter den Dienst der *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, zu einer Knechtschaft, von der die Galater doch zum Kindschaftsverhältnis gegen den lebendigen Gott fortgeschritten waren (4, 6ff.).

Daß der Apostel erwartet, mit seiner Ausdrucksweise von den Galatern verstanden zu werden, liegt auf der Hand. Und wir unserseits halten es für nicht so schwer, in ihr Verständnis einzudringen. Die von Paulus V. 10 gewählten Ausdrücke klingen deutlich an Gen. 1, 14 LXX an, wo den zu erschaffenden Himmelskörpern die Bestimmung gegeben wird, zu sein *εἰς σημεῖα, καὶ εἰς καιροὺς, καὶ εἰς ἡμέρας, καὶ εἰς ἐνιαυτούς*. Sie sollen die Zeiten geradezu „regieren" (*ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός* V. 18). Unter jenen leuchtenden Gestalten aber, welche das Altertum als belebt sich vorstellte, fand sowohl das ungezählte Heer der Engel wie der Dämonen seine Stelle. Gehörten nun jenen die *ἀρχαί* (vgl. LXX l. c. V. 16: *αἱ ἀρχαὶ τῆς ἡμέρας ... τῆς νυκτός*) und *ἐξουσίαι* an, welche, wie die *διαταγή* des Gesetzes ihr Werk gewesen (Gal. 3, 19), nun auch die Wächter seiner Autorität waren (Kol. 2, 14f.; vgl. Gal. 4, 3. 5), letzteren aber die Götter der Heiden (1 Kor. 10, 19f.), so hatte wirklich der von Christo zum Gesetz sich wendende Heide sich wieder unter die Herrschaft derselben Klasse von Mächten gestellt, der er durch die Bekehrung zu Christo entgangen war (Kol. 2, 20): er blieb, was er gewesen, geknechtet unter die Elemente der Welt (Gal. 4, 3). Daß der paulinische Ausdruck nur persönlich wirksam gedachte Mächte bedeuten kann, geht daraus hervor, daß dieselben Gal. 4, 8f. als ein anderer Ausdruck für die *φύσει μὴ ὄντες θεοί* eintreten, deren Dienst dem des wahren Gottes ent-

gegensteht; wie sie denn auch Kol. 2, 8 die Autorität sind, welche, Christo gegenüber, die Überlieferung der Menschen bedingt (vgl. auch die Idee der ἄγγελοι κοσμοκράτορες Eph. 6, 12). Seien nun aber auch die στοιχεῖα, was sie sein mögen: die Einhaltung der mannigfachen καιροί auf ihre Autorität hin (beachte das οἷς δουλεύειν θέλετε) schließt unseres Erachtens ihre Fassung als Lehrelemente aus und giebt jenem Gesetzestum einen gewissen spekulativen Charakter, wie er zum schlichten Buchstabentum der Palästinenser nicht recht stimmen will.

Die größte Schwierigkeit aber für den, welcher Judäer zu Urhebern der galatischen Wirren macht, bildet unseres Ermessens der Umstand, daß die Verführer den Galatern nicht die buchstäbliche Erfüllung des ganzen Gesetzes haben aufbürden wollen. Denn daß dies der Fall gewesen, beweist zur Genüge die von Paulus (5, 3) mit so viel Emphase und wiederholt hervorgehobene Verpflichtung des Beschnittenen zum Halten des ganzen Gesetzes, welche er auch 3, 10 mit Berufung auf das ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις des Gesetzes selbst (Deut. 27, 26) hervorhebt. Wie nun? Judäer, welche in Gesetzesfanatismus die von den Säulen der Gemeinde desavouierte Forderung der Beschneidung sollten Paulus gegenüber aufrecht erhalten haben, sie sollten zugleich doch nur ein eklektisches Halten des Gesetzes für beschnittene Proselyten für nötig erklärt haben? Das wäre allerdings mehr Politik gewesen, als sich doch wohl auch mit einem an das Gesetz gebundenen Gewissen vertrug, zugleich mehr Schlauheit, als bei solchem Eifer zu bestehen pflegt.

Aber es war keine Politik; vielmehr entsprach der eklektische Charakter dieser Gesetzespredigt dem eigenen Standpunkte der Prediger. *Οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν*, sagt der Apostel von ihnen (6, 13) [1]. Und dieses Urteil kann nicht daraus erklärt werden, daß ja doch die sorgsamste

---

[1]) Wenn es nach 6, 13 ausdrücklich die Anstifter der Beschneidungsbewegung sind, welche der Apostel mit dem Ausdruck οἱ περιτεμνόμενοι belegt, so kann in diesem nur ein akuminöser Ausdruck für Juden gesehen werden, als bei denen die Praxis der Beschneidung fort und fort geübt wird.

Befolgung des Gesetzes immer noch Lücken offen lasse. Der Apostel hätte sich selbst dann mit ganz anderem Maße gemessen, wenn er sich Phil. 3, 6 als *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος* darstellt (vgl. Luk. 1, 6). Nein, der Apostel, welcher Gal. 1, 14 mit einem gewissen Selbstbewußtsein sein *προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* ausspricht, steht sich, den alten Pharisäer (Phil. 3, 5), einer Klasse von Juden gegenüber, welche bei allem Nationalitätsdünkel und Gesetzeseifer Mittel und Wege fanden, sich und ihre Jünger mit den Forderungen des Gesetzes abzufinden.

Wo aber haben wir dieses eklektische Judentum zu suchen? Gewiß nicht in Palästina und bei Palästinensern, in Jerusalem und bei seinen Eiferern, ursprünglichen Pharisäern (Apg. 15, 5), am allerwenigsten. Es konnte nur da sich bilden, wo das Judentum, in andauernder Berührung mit dem griechischen Heidentum, der Kritik und der Bildung desselben gegenüber selbst eine Umgestaltung erfahren mußte, welche, wenn sie keinen Verzicht auf seine Ansprüche bedeuten durfte, doch die Art ihrer Geltendmachung wesentlich verändern mußte. Der Philosophie der Griechen setzte nun der Jude sein Gesetz als die *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας* (Röm. 2, 20) entgegen. Das Gesetz in der Hand unternahm er es, die Welt der Heiden seinem Gotte zu Füßen zu legen, und so den hohen Traum seiner Nation, die Herrschaft über die Welt, auf dem Gebiete des Geistes zu realisieren. Dem unter dem Einflusse hellenischer Bildung Aufgewachsenen entzog sich dabei, welche weitgehenden Konzessionen er bei Auslegung und Anwendung des Gesetzes an den Geist des Griechentums, also der Welt, des *αἰὼν οὗτος*, machte.

Leider ist es nur eine einzige Provinz dieses Hellenismus, der Alexandrinismus, welche uns durch eine reichhaltige Litteratur seiner Produkte hinreichend klar vorliegt. Aber, was ohnehin in der Natur der Sache lag, dürfen wir um so mehr der Versicherung Philos glauben, daß überall in der Zerstreuung das Judentum mit ihm gleiche Gesichtspunkte, gleiche Ziele verfolge.

Was aber Philo im Gesetze findet und anpreist, das spricht er gleich im Anfange der Schrift über die Schöpfung aus: die Anweisung zu einem vollkommen naturgemäßen Leben. Der Mann des Gesetzes (ὁ νόμιμος ἀνήρ) ist zugleich der wahre Kosmopolit, der es versteht πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται, τὰς πράξεις ἀπευθύνειν (De op. mundi l. c. 1). Was die Stoa als Ideal aufstellte, das ὁμολογουμένως ζῆν, der Mann des Gesetzes weiß es zu realisieren. Denn Moses, der Philosoph schlechthin (φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα l. c. c. 2), dem Offenbarung die genauesten Zusammenhänge der Natur erschloß (χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς), hat es vermocht, die innigste Harmonie zwischen Gesetz und Welt herzustellen, τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος, l. c. c. 2. So gewinnt dann die Beziehung des Gesetzes auf die στοιχεῖα τοῦ κόσμου ihr volles Licht. Und daß diese jüdische Gnosis, wie sie uns bei Philo entgegentritt, auch in Kleinasien heimisch gewesen, dafür bürgt uns der Kolosserbrief, nach dem es die judaistische „Philosophie" eben mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu thun hatte (2, 8. 23).

Sind wir bis dahin nicht fehl gegangen, so wird nun auch dagegen nichts können eingewandt werden, wenn wir den Ausgang der Irrlehrer Galatiens nicht zunächst in Jerusalem oder Palästina, sondern innerhalb der Kreise des kleinasiatischen Hellenismus suchen. Und da können es natürlich nicht Juden gewesen sein, welche, selbst nicht dem Kreise der messiasgläubigen Gemeinde angehörig, sich mit der Predigt von der Gültigkeit des Gesetzes und dem Werte der Beschneidung in die heidenchristliche Gemeinde eingeführt hätten. Wir sind vielmehr an eine Evolution innerhalb des galatischen Gemeindelebens selbst verwiesen.

Daß die Gemeinden Galatiens, wenn auch keine Stelle des Briefes unmittelbar davon zeugt, von Anbeginn auch jüdische Elemente in sich beschlossen, läßt sich zwar zugunsten gewisser Theoreme leugnen, nicht aber durch irgendetwas Thatsächliches bestreiten. Es folgt, da es in Galatien nicht an Juden fehlte, aus der stetigen Missionspraxis des Apostels, für welche uns nicht

allein die Erzählungen der Apostelgeschichte, sondern auch das ständige Ἰουδαίῳ τε πρῶτον des Römerbriefes (1, 6 u. s. w.), ganz besonders aber sein Grundsatz Röm. 11, 13f. (vgl. auch 1 Kor. 9, 19ff.) Zeugnis bieten. Unter dieser Voraussetzung aber hat unseres Erachtens Hausrath a. a. O. das Aufkommen einer judaistischen Bewegung innerhalb der galatischen Gemeinden klar und einleuchtend dargestellt.

Wohin der Apostel kam, das Evangelium Christi verkündigend, und wo immer sich um ihn und sein Wort Gemeindlein und Gemeinden zusammenschlossen, dahin brachte er auch die gottgegebene Sammlung der γραφαί, für ihn das Offenbarungswort nicht nur des alten, sondern auch des neuen Bundes (vgl. z. B. Gal. 3, 8). Um dieses Wort versammelte die neugegründete Gemeinde sich zu gegenseitiger Erbauung (Gal. 4, 21). Wer anders aber konnte, wenn der Apostel selbst mit seinen Genossen das neu gebrochene Feld verlassen, der gewiesene Erklärer dieser Schriften sein, als diejenigen, welche, im Alten Testamente aufgewachsen, von Jugend auf in demselben unterwiesen waren? Und wenn auch vielleicht unter den Bekehrten Galatiens kein Schriftausleger, wie Apollos (Apg. 18, 24), und kein Synagogenvorsteher, wie Krispus (18, 8), sich befand: das Wort Pauli Röm. 2, 17ff. zeigt deutlich genug, mit welchem Anspruch auf Autorität der Jude der Zerstreuung dem Heiden entgegentrat. Und wenn gerade des Paulus Schriftauslegung uns so manchen Einblick in seine schriftgelehrte Vergangenheit gestattet, was Wunder, daß auch andere Juden mit ihrer Schrifterklärung im Banne der Vergangenheit standen!

Daß sich auf diese Weise an tausend Punkten judaistische Elemente, durch des Paulus geistesmächtige Predigt zwar zurückgedrängt, aber doch noch nicht aus dem Bewußtsein jüdischer Gläubigen ausgeschieden, geltend machen konnten, liegt auf der Hand. Was dafür sorgte, daß sie zum Ausdruck kamen, hat Paulus selbst hervorgehoben. Positiv und negativ hat er es 6, 12f. ausgesprochen, was die der Beschneidung Unterliegenden, also jüdische Mitglieder der Gemeinde, dazu bringe, auch den Heidenchristen die Beschneidung aufzudrängen. Sie thun es μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκονται und beweisen sich dadurch als Leute,

welche εὐπροσωπῆσαι θέλουσιν ἐν σαρκί. Sie waren also Leute anderer Art als Paulus, welcher Verfolgung und Not erduldet wegen des Ärgernisses, welches eben das Judentum (1 Kor. 1, 23) an seiner Kreuzespredigt nimmt, ohne daran zu denken, demselben den einen Punkt zuzugestehen, durch welchen er aller Not sich entziehen zu können wohl bewußt war: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (Gal. 5, 11). Sie hatten, eben unter dem Eindrucke der paulinischen Kreuzespredigt, sich bereit finden lassen, unter Verzicht auf die Vorteile und Vorurteile ihrer Nationalität eine Lebensgemeinschaft mit Heiden einzugehen, mit denen sie sich eines Heiles erfreuten. Dieser Schritt aber aus der Gemeinschaft ihrer Volks- und Glaubensgenossen heraus in die Gemeinde Jesu Christi schloß einen Bruch in sich, der sich dauernd um so lebhafter empfindlich machen mußte, als er eben ein Bruch mit allen bisherigen Lebensbeziehungen war. Und als die erste Zeit der Begeisterung vorübergegangen war (vgl. 4, 15), als die erste Erbitterung der Volksgenossen einem System von Anfeindung, Kränkung und Verfolgung (4, 29; 6, 12) Platz gemacht, da vermochten einige den Verzicht auf Behaglichkeit und Ansehen nicht durchzuführen. Sie wußten so gut wie Paulus selbst, auf was es ankommen würde, um die Stellung eines Ausgestoßenen in Israel mit der eines hoch Angesehenen zu vertauschen (6, 12 f.). Gelang es ihnen, die heidnische Gemeinde zur Annahme des Gesetzes und der Beschneidung zu bringen, so hatten sie ein καύχημα an deren Fleische. Und war nicht das zugleich der Weg, um auch die Volksgenossen mit dem Kreuze Christi zu versöhnen? Und wenn sie doch wußten, daß die Urgemeinde, daß Gemeinden im weiten Kreise Palästinas mit dem Glauben an den Messias das Leben unter dem Gesetze verbanden, warum sollten sie gerade auf dasselbe Verzicht leisten? Leisteten sie nicht damit zugleich auch auf alle Gerechtigkeit des eigenen Wandels Verzicht und machten sich der Greuel heidnischen Lebens teilhaftig (vgl. 2, 15)? Und wie sollte Christus das Gesetz abgethan haben, er, der doch selbst unter das Gesetz gethan war (vgl. 4, 4)?

So einte sich bei dem galatischen messiasgläubigen Juden sein

Interesse mit allen seinen früheren, immer noch in ihm fortwirkenden Anschauungen, um ihn zum Prediger des Gesetzes für die neuen Glaubensgenossen zu machen, wie es der Jude der Zerstreuung für die ihn umgebende Heidenschaft zu sein pflegte.

Und bei der bloßen Predigt blieb es nicht. Indem sich die Judenschaft in der Gemeinde zu einer besonderen Gemeinschaft zusammenschloß, wie die erneuerte Beobachtung des Gesetzes es notwendig mit sich brachte, kam es zu einer Absonderung von dem dem paulinischen Evangelium verbleibenden Teile der Gemeinde, welche einen Ausschluß der letzteren aus der Gemeinschaft bedeutete (4, 17). Und der Apostel weiß sehr gut, wie gerade eine solche Maßregel dazu angethan ist, auf unbefestigte Gemüter Eindruck zu machen: er selbst hatte dergleichen in Antiochien mit angesehen (2, 12 ff.). Was wunder, daß der Apostel solchen Verfahrens Motive mit dem allerstrengsten Maßstabe mißt (4, 17)?

So scheint denn unsere Untersuchung bei einem doppelten Resultate anzulangen. Nachdem wir die Wirksamkeit jerusalemischer Einflüsse in Galatien, sei es zugestanden, sei es nachgewiesen, haben wir nunmehr die Entstehung der Wirren innerhalb des galatischen Gemeindekreises selbst wahrscheinlich gemacht. Aber eben dieser Duplizität des Charakters der Bewegung bedürfen wir, um uns den Verlauf derselben erklären zu können, welchen der Brief voraussetzt.

Es kann ja nicht in Frage gestellt werden, daß dem Briefe des Apostels an die Gemeinden Galatiens ein zweimaliger Aufenthalt des Apostels daselbst vorausgegangen war. Hatte bei seiner ersten Anwesenheit der Apostel, selbst am Leibe gebrochen (4, 13), die Pflanzung der Gemeinden im reinen Geiste des Evangeliums herrlich gedeihen sehen, so hatte er bei dem zweiten Besuche die Lage schon bedeutend verändert gefunden. Schon damals sah er sich genötigt, mit der Wahrheit rückhaltlos vorzugehen, auch auf die Gefahr hin, jemandes Empfindungen zu verletzen (4, 16). Dem Eklekticismus des hellenistischen Juden gegenüber hob er die Verpflichtung zur buchstäblichen Einhaltung des ganzen Gesetzes für jeden Beschnittenen hervor (5, 3: μαρτύρομαι δὲ πάλιν), sein Zeugnis mit dem Worte der Schrift selbst belegend (3, 10). Konnte nichts besser als dies imstande sein, den Heiden vom un-

bedachten Eintritt in den Bann des Gesetzes abzuschrecken, so wies der Apostel nun auch nach, daß eine Verquickung des Evangeliums mit gesetzlichen Elementen eine fundamentale Änderung sei und belegte, göttlichen Selbstbewußtseins voll, einen jeden, welcher den Gläubigen Christi ein anderes Evangelium predigen würde, als das von ihm gepredigte, feierlich mit dem Fluche (1, 8 f.).

Es war die judaistische Bewegung, wie sie sich innerhalb des galatischen Gemeindekreises selbst entwickelt hatte, gegen welche der Apostel bei seinem zweiten Besuche auftreten mußte. Nichts von allem, was sich auf diesen Besuch des Apostels bezieht, deutet auf eine schon stattgehabte jerusalemitische Beeinflussung der Gemeinden. Ja, eine solche ist positiv ausgeschlossen.

Wenn es dem aufmerksamen Leser des Briefes nicht entgehen kann, daß Paulus in demselben mehrfach Punkte behandelt, welche in seiner mündlichen Predigt noch nicht ausgeführt vorlagen, so gilt dies insonderheit von dem ersten Abschnitte desselben (1, 11 ff. und 2), in welchem der Apostel seine Beziehungen zur jerusalemischen Gemeinde und ihren Autoritäten darlegt, um dadurch die Angriffe der Gegner auf die Göttlichkeit und Selbständigkeit seines Apostolates und Evangeliums abzuweisen (vgl. sogleich den Eingang: *γνωρίζω δὲ ὑμῖν*, ferner V. 20 u. s. w.). Hat aber für den Apostel noch bei seinem zweiten Aufenthalt in Galatien keinerlei Anlaß vorgelegen, sein Verhältnis zur Urgemeinde zu erörtern, so bleibt eine Anwesenheit von friedestörenden Elementen derselben in Galatien bis zu jenem Zeitpunkte durchaus ausgeschlossen. Es müßte denn angenommen werden, daß jene ersten Unruhestifter sich zunächst ihrer wirksamsten Argumente gegen des Paulus Autorität und Evangelium den Galatern gegenüber nicht sollten bedient haben. Wirklich sieht die Sache so aus, wenn Holsten, der doch auch eine doppelte Phase des Judaismus in Galatien statuiert, dieselben Gegner ihre zweite Bearbeitung der Gemeinden „mit wirksameren Kräften“ durchführen läßt (a. a. O., S. 54). Sie sollen jetzt erst „alle Gründe in den Kampf geführt haben, mit denen die Judaisten das Evangelium des Paulus und vor allem sein Apostelrecht im Geiste und im Gemüte der Galater untergraben konnten“.

Aber diese Zurückhaltung mit ihren sichersten Waffen ist, wenn man bedenkt, daß es sich um judaistische Eiferer handelt, so unwahrscheinlich; sie ist ferner, wenn wir auf den Umstand blicken, daß überall, wo es sich um judaistischen Angriff handelt, vom Galaterbrief bis hinab zu den Clementinen, dieselben Argumente gegen Paulus und sein Evangelium wiederkehren, so von aller Geschichte verlassen, daß wir der Auffassung Holstens das Urteil entgegensetzen dürfen: bei Annahme der gleichen judaistischen Gegner des Paulus vor und nach seiner Anwesenheit erklärt sich der mit so erstaunlicher Geschwindigkeit auf die letztere gefolgte (1, 6) Abfall der Galater nicht.

Denn das ist nach unzweideutigen Anzeichen im Briefe über allen Zweifel gewiß, daß mit der Form des Judaismus, welche der galatische Gemeindekreis aus sich heraus erzeugt hatte, Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit wohl fertig geworden war. Noch war ja nach unserer Darlegung der Sachlage seine apostolische Stellung und Autorität in keiner Weise erschüttert. Nur durch ihn waren ja die Galater, was sie waren; und um das schwere Wort des Anathems gegen jede Predigt eines anderen Evangeliums zu schleudern, bedurfte der Apostel nicht, wie späterhin im Briefe, des geschichtlichen Erweises seines göttlichen Rechtes. Seine herzbewegliche Zusprache, von der er selbst sehr wohl weiß, was sie vermag (4, 20), brachte es dazu, daß von neuem „in gutem Sinne geeifert wurde“ und das Gemeindeleben aufs neue in richtigen Geleisen sich fortbewegte (4, 18; 5, 7).

Sollte dennoch eben jenes Wort des Anathems für jeden, der ein anderes Evangelium einzuschmuggeln versuchen sollte (1, 8 f.), eine Andeutung enthalten von einer Gefahr, die auch der Apostel schon wider die Gemeinde heraufziehen sah? Aber dann hätte er gewiß nach Kräften vorgebeugt. Vielmehr scheint der Satz 4, 18 mit seinem Tone voll Indignation es auszusprechen, daß der Apostel die Gemeinde verließ mit den besten Hoffnungen für ihr ferneres Gedeihen. Stellen, wie 1, 6; 3, 1; 5, 7 bestätigen das. Anderseits dürfte man schon ein Recht haben, aus Fragen, wie der *τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν* (3, 1), aus den Invektiven gegen die „gewissen“ (*τινὲς*), welche die Gemeinden verwirren, das Evangelium

verkehren wollen (1, 7; vgl. 2, 12), und den Ungenannten, welcher, sei es hinter ihnen steht, sei es von ihnen vorgeschoben wird (5, 10) darauf zu schließen, daß unterdessen neue Feinde mit neuen Mitteln auf dem Plane erschienen sind. Ohnehin ist es schwer denkbar, wie ohne solche Hilfeleistung von außen die soeben erst niedergeworfene Geistesrichtung sich so rasch hätte sieghaft können aufs neue erheben.

Daß aber diesmal es Palästinenser, Glieder der Urgemeinde, waren, welche den Angriff erneuten, ist teils oben aus dem Briefe nachgewiesen worden, teils bedarf es, weil unbestritten, keines Beweises. Wie sie kamen, ist eine fast müßige Frage. Sei es, daß die judaisierende Richtung (ob in ihrem Aufkommen oder im Unterliegen, wer kann's sagen?) sich dorthin um Hilfe gewandt, sei es, daß die Jerusalemiten, vom Eifer der galatischen Brüder um das väterliche Gesetz erfahrend, aus eigenen Stücken zur Stelle waren, den löblichen Eifer zu sehen und zu stärken: jedenfalls ist beides glaubhafter, als daß wildfremde Judäer, von nichts als Gesetzeseifer und Paulushaß getrieben, in einer rein heidnischen, für ihren Stifter begeisterten (4, 14 ff.) Gemeinde sollten Eingang gefunden und mit ihrer Predigt Erfolg gehabt haben. Freilich fanden jene bei ihrer Ankunft die Sache des Judaismus nichts weniger als in Blüte. Paulus hatte soeben die Stätten verlassen. Aber nicht nur die gemeinsame Nationalität, auch die gereizte Stimmung, welche die rückhaltlose Geltendmachung der evangelischen Wahrheit seitens des Apostels bei manchen, insonderheit den auf das eigene Ansehen bedachten (6, 12 f.), mochte hervorgerufen und hinterlassen haben (4, 16), brachte es bald zu einer Allianz der alten und der neuen Feinde des Gemeindefriedens (5, 15).

Damit war denn freilich die ganze Situation mit einem Schlage verändert. Was jenes erste Mal die aufkommenden judaistischen Tendenzen so erfolgreich niedergeschlagen, die apostolische Autorität des Paulus, eben das bot den Judäern den allergünstigsten Angriffspunkt und wurde der Hauptgegenstand ihrer Auseinandersetzungen. Je weniger Paulus selbst, weder sich zu rühmen (6, 14. 2 Kor. 11, 30 u. s. w.), noch sich zu empfehlen gewohnt (2 Kor. 3, 1 u. s. w.), darauf bedacht gewesen war, die Stunden, die sich

ihm zur Predigt des gekreuzigten Christus boten (3, 1), mit Erzählungen von sich und seiner Vergangenheit zu füllen, — um so leichter mußte es jenen werden, dieselbe unter einem für seine Autorität bedenklichen Lichte erscheinen zu lassen: als er noch Verfolger Christi und seiner Gläubigen gewesen war, da bestanden diese schon, das wahre Israel in Israels Mitte, unter der von Christo selbst gesetzten Leitung der 12 Apostel und des leiblichen Bruders des Herrn. Wenn sich Paulus nachher bekehrte, so hatte auch er diese Autorität anzuerkennen. Thatsächlich konnte er auch von niemand anders das Evangelium empfangen, das er nachher als das seine verkündigte, als von jenen Augenzeugen und Genossen des Lebens des Herrn. Daß man in diesem Sinne des Apostels Besuche in Jerusalem, insonderheit wohl den ersten, in ganz anderem Lichte erscheinen zu lassen sich bemühte, als mit der Wahrheit in Einklang stand, beweist die Versicherung des Paulus Gal. 1, 20. Vor die Apostel und Autoritäten der Urgemeinde — so mochte man ferner entwickeln — hat Paulus auch Angelegenheiten und Fragen der außerhalb Palästinas gelegenen Gemeinden zum Entscheid gebracht. Endlich mögen immerhin die Gegner des Apostels auch darauf verwiesen haben, wie Paulus, als er es in Antiochien gewagt, seinen Standpunkt dem des Petrus gegenüber zur Geltung zu bringen, von allen Christen aus der Beschneidung, selbst von Barnabas, seinem ursprünglichen Arbeitsgenossen, sei im Stich gelassen worden. So war denn für den Galater ein Verlassen der Fahne des Paulus und ein Übertreten in das Lager der Beschneidungsleute selbst durch den Namen eines Barnabas gedeckt. Wider jenen mochten sich die Verführer selbst eines höheren Alters im Glauben rühmen können. Und wenn es das strenge Wort des Paulus Gal. 5, 10 auch zweifelhaft läßt, ob die Autorität, auf welche sie sich beriefen, wirklich hinter ihnen stand, so sah sich doch wohl Paulus selbst durch ihr Erscheinen an die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* erinnert (2, 12), welche früher einmal ihm selbst wie dem Petrus gleich ungelegen gekommen waren.

Obenein vergifteten die Ankömmlinge den ganzen Streit, als sie Waffen der Verleumdung zur Bekämpfung des Gegners nicht verschmähten. Denn anders kann es ja schwerlich gedeutet werden,

wenn Paulus sich (5, 11) dagegen verwahrt, daß auch er noch Beschneidung predige, als daß das Bestreben Pauli, allen alles zu werden, um allerwegen einige zu retten (1 Kor. 9, 22) ihm dahin ausgelegt wurde, daß er es verstehe, den Mantel nach dem Winde zu hängen und sich, wo es vorteilhafter erscheine, mit gesetzestreuem Evangelium einzuführen. Denn den Apostel geradezu zum Verkündiger der Gesetzesdienerei stempeln zu wollen, wäre doch zu ungereimt gewesen. Unserer Fassung aber dient es nur zur Bestätigung, daß nach 1, 10 dem Apostel geradezu der Vorwurf gemacht wurde, ein Augendiener zu sein, der, um Menschen zu Gefallen zu leben und für sich zu gewinnen, dem Evangelium bald die, bald jene Gestalt zu geben wisse.

War aber erst der Standpunkt des Apostels selbst als ein prinzip- und haltloser dargethan, ja seine eigene Aufrichtigkeit in Frage gestellt, so konnten die Irrlehrer hoffen, gewonnenes Spiel zu haben.

Gewiß haben die Jerusalemiten auch in Hinsicht der biblischen Begründung des gesetzestreuen Evangeliums das Ihrige dazu beigetragen, zu den vom Paulus abgewiesenen Argumenten neue hinzuzufügen. Insonderheit werden es die dauernden Privilegien Israels gewesen sein, auf welche sie den Ton zu legen beliebten und denen gegenüber Paulus das Aufhören aller sarkischen Verschiedenheiten in Christo zu betonen für nötig fand (3, 28; 5, 6; 6, 15). So mag immerhin die Predigt der Hellenisten mehr Gesetzespredigt, die der Judäer mehr Predigt von den ewigen Gnaden Israels gewesen sein. Aber solche Unterschiede, vielleicht von den Wirrern selbst nicht empfunden, konnten am wenigsten eine verschiedene Aktion begründen. Und hier, wo die judaistische Forderung von Anfang an auf Beschneidung gegangen war, fanden auch die Jerusalemiten am allerwenigsten Grund, einem dem Gott und dem Gesetze Israels sich zuwendenden heidnischen Gemeindekreise den Weg zu verlegen, den sie selbst am anderen Orte vergeblich zu führen bemüht gewesen waren (Apg. 15, 1).

Es liegt, streng genommen, schon außerhalb der uns gesteckten Aufgabe, wenn wir den Erfolg dieses zweiten Auftretens des Judaismus im galatischen Gemeindekreise darstellen wollten. Wenn

derselbe ein so durchschlagender gewesen wäre, wie es nach manchen Stellen (vgl. sogleich 1, 6 ff.; 3, 1 f.) des Briefes den Anschein hat, zumal der Apostel durchgehends sich an die ganze Gemeinde hält, so könnte uns das nach dem Ausgeführten gar nicht groß wundernehmen. Aber daß es keineswegs schon dahin gekommen war, daß die Gemeinde als solche sich zu dem neuen Evangelium bekannt hätte, geht nicht nur aus der Erwähnung des noch mit aller Bitterkeit fortgeführten Streites (5, 15 vgl. V. 20. 22), sondern ganz besonders auch aus der Zuversicht des Apostels auf die Treue und Einsicht seiner Gemeinde hervor (5, 10), an welcher derselbe trotz der Gewaltsamkeit seiner Erregung (1, 6; 3, 1), trotz seiner Indignation über den Wankelmut der Galater (4, 18), ja momentaner Verzweiflung (4, 11. 20; 3, 4) festhält. Ja nach 5, 9 scheint es nur ein kleiner Teil gewesen zu sein, dessen Abfall zu befürchten stand. Aber auch dieser hatte wenigstens den entscheidenden Schritt der Beschneidung noch nicht gethan. Ehe die Verführer es dahin gebracht, war Paulus zwar nicht wiederum selbst auf dem Plane, aber wohl ein Brief von ihm in den Händen der Gemeinde, welcher, auf die neu geschaffene Sachlage rückhaltlos eingehend und Punkt für Punkt die Argumente der alten, wie der neuen Gegner entkräftend, diese selbst nach allen Seiten hin richtet und bloßstellt.

Der Apostel, welcher bei aller Verwunderung und Indignation dennoch festhält an der Liebe zu den Verirrten als seinen Kindern, und ihnen gegenüber mitten in den schneidigsten Auseinandersetzungen die süßesten Worte der Liebe findet (4, 12 ff. 19 f.), für seine Gegner hat er gleich im Anfang nur Spott (1, 7) und Fluch (1, 8), die sich in der Verwünschung 5, 12 vereinigen. Feierlich citiert er sie vor Gottes Gericht (5, 10), alle die Wirrenstifter. Sie sind Feinde des Evangeliums Christi (1, 7) und der Wahrheit (5, 7) und, wie Lügenpropheten, so auch Zauberer (3, 1). Sie mögen ihr Bild erkennen in jenen Eindringlingen und falschen Brüdern, welche, des Gesetzes Diener, nur als Spione wider christliche Freiheit in die Reihen der Christen sich gemengt haben (2, 4). In selbstsüchtigem Trachten nach Wohlleben und Ansehen befangen, wollen sie einen Christenstand erfinden, den das Kreuz Christi

nicht mehr drückt (6, 12 f.), und entziehen dem Apostel seine Gemeinde, um sich selbst an deren Spitze zu setzen (3, 17).

So hält der Apostel über seine Gegner Gericht. Dasselbe erinnert noch an die Art, wie alttestamentliche Sänger über Gottes und ihre Feinde zu reden pflegen. Der Apostel hatte eben mit seinen Gegnern die gleiche geistige Heimat gemein: das Alte Testament.

Ob es ihm gelungen, mit dem Brief an die Galater den Judaismus, wenigstens für Kleinasien, niederzuschmettern? Wohl scheint er ihm die Herrschaft über die Gemeinden Galatiens entrissen zu haben (vgl. 1 Kor. 16, 1): der spekulative Judaismus aber, wie er in den jüdischen Kreisen der galatischen Gemeinden sich gebildet hatte, er bleibt, wie die späteren Briefe mit kleinasiatischer Adresse beweisen, nach wie vor der schlimmste Feind und Verwüster der heidenchristlichen Kirche Kleinasiens.

2.

Die alten christlichen Inschriften nach dem Text der Septuaginta.

(Zu Jahrgang 1881, S. 692 ff.)

In mehreren der Abweichungen dieser Inschriften vom herkömmlichen Text sieht Dr. Böhl willkürliche Veränderungen, welche in der Natur der Sache liegen und ganz irrelevant seien. Zu großem Teil sind sie nicht einmal solche Veränderungen.

In Le Bas 2068 = Ps. 21, 11 z. B. sei *γαστροσ* statt *κοιλιασ* eine „erlaubte Freiheit". Über 100 der von Holmes-Parsons verzeichneten Psalterien stimmen darin mit der Inschrift gegen den textus receptus überein; ebenso der Korrektor des Sinaiticus.

Zu Le Bas 2652 = Ps. 32, 22 bemerkt Böhl: „Das κυριε ist, im Unterschied zum heutigen Text, vor το ελεος σου gesetzt, was im Affekt der Anrede das Passendste ist und auf keine besondere Lesart zurückgeht". Genau so lesen 106 Psalterien bei Holmes-Parsons, darunter auch A, ebenso S².

Le Bas 2677 = Ps. 33, 9 μακαριοσ ανθρωποσ statt μ. ο ανηρ wird wenigstens von einer Handschrift geteilt.

Le Bas 2661 = Ps. 117, 26. 27 mit dem fehlenden Versglied 26 b, das ebenso in mehreren Handschriften und Citaten fehlt.

Le Bas 2654 = Ps. 90, 9. 10 μαστιξ ουκ εγγιει εν τω σκηνωματι σου. Dies εν haben mit der Inschrift gegen den textus receptus 76 Handschriften gemein.

Falls das Fragment Le Bas 2653 [θε]οσ ισχυροσ .... νμα .... wirklich, wie Böhl glaubt, auf Jes. 9, 6 zurückgehen sollte, könnte man statt .. νμα .. υμα vermuten, als Überrest des an genannter Stelle unmittelbar auf ισχυροσ folgenden Wortes θαυμαστοσ βουλης; νμα ist im Griechischen keine gewöhnliche Buchstabenverbindung.

Durch diesen engen Anschluß an die handschriftliche Überlieferung gewinnen die Inschriften noch mehr an Interesse.

Münsingen (Württemberg). E. Nestle.

3.

Ökolampads Stellung zur Kindertaufe.

Von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer in Hinwell.

Wie Zwingli wurde auch Ökolampad erst durch die Angriffe gegen die Kindertaufe veranlaßt, eine selbständige Überzeugung von der eigentlichen Bedeutung des Taufsakramentes sich anzueignen. Es sind daher auch seine theoretischen Erörterungen alle beherrscht von dem praktischen Interesse, sich über das gute Recht der Kindertaufe klar zu werden und dasselbe, auch in Ermangelung eines direkten Nachweises aus der Schrift, auf Grund einer wahrhaft biblischen Anschauung von der Taufe überhaupt, einleuchtend darzulegen.

Ob Ökolampad jemals ebenso ernstliche Bedenken gegen die Kindertaufe gehegt wie Zwingli, ist ungewiß. Als B. Hubmeyer sich im Januar 1525 mit ihm ins Einvernehmen setzte, that er es in der bestimmten Erwartung, bei ihm Sympathie für seine Anschauung zu finden. Er wünscht nur eine deutlichere Sprache: „bisher habe Ökolampad nur verschleiert und sehr vorsichtig sich ausgedrückt, wie es die Umstände ja erfordert, jetzt aber sei es an der Zeit, mit der Sprache herauszurücken“. (Oecol. et Zw. Epist., ed. Bibliander, lib. II am Anf.) Wohl möglich, daß sich diese Bemerkung auf gelegentlich ihm zugetragene Äußerungen in Predigten oder Unterredungen bezieht; etwas Schriftliches, das sie bestätigen würde, scheint nicht vorzuliegen. Möglich aber auch, daß Hubmeyer ohne einen bestimmten Anhaltspunkt bei Ökolampad ähnliche Bedenken voraussetzte, wie er sie bei dessen Freund Zwingli von früher her kannte [1]), und daß er, weil er auf den letzteren nicht mehr zählen konnte, um so zudringlicher an den

1) Schelhorn, Act. hist. eccles. I, 121 sq.

ersteren sich machte. Wahrscheinlicher ist, daß Ökolampad sich bisher der Bestreitung der Kindertaufe gegenüber, soweit sie ihm zu Ohren kam, zwar nicht wegwerfend, sondern ernstlich prüfend, aber immerhin eher abwehrend verhalten. Er konnte die Gegner verstehen, ihnen aber durchaus noch nicht beistimmen, war aber immerhin von der Sache innerlich bearbeitet und wünschte eine ausführliche Erklärung von Zwingli [1]).

Doch bildet bei ihm im Gegensatz zu letzterem eine Hauptinstanz gegen das Fallenlassen der Kindertaufe seine noch ziemlich katholisierende Auffassung des Sakramentes. Als Grund, warum er noch nicht beistimmen könne, schreibt er seinem Freunde in Zürich noch am 21. Novbr. 1524 [2]): „Augustin hält mich noch bei seiner Ansicht fest: wenn das Sakrament den Kindern auf fremden Glauben hin gegeben werde, so helfe es ihnen dazu, daß ihnen die Erbsünde nicht angerechnet werde". Das war nun freilich nicht in dem ängstlichen, superstitiösen Sinn der römischen Kirche gemeint, welche die Seligkeit vom Empfang der Taufe schlechthin abhängig machte und darum mit deren Vollzug so sehr eilte, sonst hätte Ökolampad nicht, als er einst Thomas Münzer zum Gast hatte und dieser ihm eröffnete, er taufe zwar die Kinder, aber nicht jedes einzelne gleich nach der Geburt, sondern in längeren Zwischenräumen von etlichen Monaten größere Kinderscharen zusammen, um der Handlung desto mehr Feierlichkeit zu geben, — Ökolampad hätte dies Verfahren nicht billigen können, wie er doch that, „weil es die christliche Kirche in keiner Weise beeinträchtige" [3]). Immerhin ist es ihm völlig Ernst mit der Annahme eines stellvertretenden, gnadenwirkenden Segens des elterlichen und des Gemeinde-Glaubens, und man kann nicht umhin, darin einen Einfluß der katholischen Lehre von der empfehlenden und fürbittenden Liebe der Kirche, als Basis der Kindertaufe, und von der Tilgung der Erbsünde und der Infusio Sancti Spiritus, als deren Segnungen,

---

1) Zw. Opp. VII, 369.

2) Zw. Opp. VII, 369.

3) Hagenbach, Väter und Begründer ꝛc. Leben Ökol.'s 72. Herzog, Leben Ökol.'s I, 301 f.; II, 272 f.

zu erblicken. Denn in der „tumultuario“ abgefaßten Antwort auf das am 16. Januar 1525 empfangene offene Schreiben Hubmeyers, darin, diesem unlauteren Charakter entsprechend, eine gewisse Keckheit mit affektierter Demut Hand in Hand geht [1]), führt er den Gesichtspunkt noch weiter in seine Konsequenzen aus: „Auch in den Kindern ist die Erbsünde, und so lang diese nicht verziehen ist, bleibt ihnen das Himmelreich verschlossen. Nun weiß man aber, daß Gott schon Kinder von Gläubigen im Mutterleib geheiligt und sogar zu seinem Dienst auserlesen hat, um sie später zu Wohnungen seines Geistes zu machen. Wenn nun die Gemeinde der Gläubigen um der Kinder Heil gläubig bittet, so ist nicht anzunehmen, daß Gott dies Gebet verschmäht. Heiligt er sie aber auf der Eltern und der Kirche Flehen hin, warum soll man sie nicht taufen? Auch nach Exod. 20 haben nicht nur die Kinder, sondern sogar die erwachsenen (also actu sündig gewordenen) Nachkommen einen Nutzen von der Eltern Glauben. Ungetauft wären ja wirklich Christenkinder übler daran, als am achten Tage beschnittene Judenkinder, an deren Gnadenstand niemand zweifelt“. Man kann freilich nicht sagen, daß Ökolampad hier mehr statuiert, als Zwingli und später die ganze reformierte Kirche ebenfalls lehrte. Man könnte im Gegenteil in dem Mitgeteilten einen klassischen Ausdruck eines ihrer Lehrsätze finden, daß nämlich die Kinder nicht darum zu taufen sind, damit ihnen die Erbsünde verziehen und der Gnadenstand verliehen werde, sondern deshalb, weil jene ihnen schon verziehen ist, und weil sie schon vermöge der Verheißung: „Ich will dein und deines Samens Gott sein“ im Gnadenstande sich befinden. Allein Ökolampad ist sich ja seiner Übereinstimmung mit Augustin bewußt, und in dem, was weiter folgt, wird denn doch von dem um des stellvertretenden Glaubens der Eltern willen gesegneten Taufakt die Infusio Sancti Spiritus in einer Weise hergeleitet, wie sie der reformierten Anschauung

---

[1]) Der wesentliche Inhalt dieses Briefes ist schon in der Abhandlung über Zwinglis Tauflehre skizziert. Beispiel affektierter Demut: „Wenn Ökolampad ihn aus Gottes Wort widerlegen könne, so werde er gern 600 Nacken, wenn er solche hätte, darunter beugen.“

sonst völlig fremd ist, mag immerhin eine Geistesmitteilung an Auserwählte schon im Mutterleib, bei Zwingli, bei Calvin und später noch, sporadisch auftretende Lehre gewesen sein. Ökolampad ist nämlich bei getauften Kindern, auch wenn lange keine Frucht der Wiedergeburt sich zeigt, doch nicht vom Ausbleiben der Geisteswirkung und vom Mangel des Glaubens überzeugt; sondern da wagt er von einem „nur tot scheinenden Glauben zu reden, der nichtsdestoweniger Gott lebe". So sei's auch, wenn wir schlafen: „Unser Glaube entbehre eben nur gerade jetzt der Werke, lebe aber Gott und sei nicht tot" [1]). Also nicht nur der objektive Gnadenstand, durch die Taufe bezeugt und dem Gemüt versiegelt, sondern etwas Subjektives, nämlich ein latenter Glaube, temporär gewirkt beim Taufakt und als besondere verborgene Gnadengabe dem Kinde verliehen um des Glaubens und der Fürbitte der Eltern und der Kirche willen, das ist's, worin sich erst nach Ökolampad die Bedeutung des Tauffakramentes erschöpft.

Am Tag nach Empfang des Hubmeyerschen Schreibens, also am 17. Januar 1525, wendete sich der baslerische Reformator brieflich auch an den zürcherischen, teilte ihm den wesentlichen Inhalt von jenem mit und fügte den Entwurf zu einer einläßlichen Antwort bei [2]). In dem feinen Gefühl, daß der in der „eilfertigen" (tumultuario) Antwort in den Vordergrund gestellte Gesichtspunkt Zwingli weniger zusagen werde, verschweigt er ihn hier zwar nicht, läßt ihn aber doch sehr zurücktreten, da er ihn erst in vierter Linie folgendermaßen geltend macht: die „significantia" der Taufe, also ihr geistiger Inhalt, gehe den Kindern nicht ab, wie Hubmeyer behauptet, denn sie hätten den h. Geist empfangen, wie er überzeugt sei [3]); sie seien rein und aus Kindern des Zornes zu Kindern Gottes und des Reiches geworden; Gottes Segensverheißungen erstrecken sich ja auf Kinder und Kindeskinder, ja (Exod. 20) bis ins tausendste Geschlecht; Abrahams Glaube habe

---

1) Das ganze Schreiben in Zw. et Oecol., Epist., p. 296.

2) Zw., Opp. VII, 388.

3) „Spiritum Dei assecutis ut plane mihi persuadeo", stimmt ganz zu der oben entwickelten Anschauung vom schlummernden Glauben.

der ganzen unschuldigen Nachkommenschaft genützt. Vorher aber führt er andere Gesichtspunkte auf, die sehr an Zwingli erinnern, wie er denn auch auf einen früher empfangenen Brief Zwinglis sich beruft; nämlich erstens: nirgends sei geboten, so ängstlich nach dem Glauben zu forschen, sondern man habe für sorgfältigen Jugendunterricht zu sorgen. Zweitens: wenn Hubmeyer sage, die Taufe sei nicht zu betrachten als ein „signum nudum", sondern als ein „symbolum praegnantibus et augustissimis verbis a Christo institutum (sc. in nomine Patris etc.)", und diese Worte seien durch die Einsetzung mit dem Zeichen unzertrennlich verbunden, so daß, wer dieses seines Inhaltes entleere (also es solchen erteile, welchen die „significantia" nicht zukommt), auch jenen einen Schimpf anthue, so sei zu entgegnen: Man sei an diese Worte nicht absolut gebunden, wenn man nur die h. Trinität nicht verwerfe, auf jeden Fall dürfe mit ihnen keine Superstition getrieben werden; die Apostel hätten auch nur auf den Namen Christi getauft. Drittens: Die Kinder seien in der Eltern Gewalt, und ihr Blut werde von diesen gefordert. Daher sei es kein Unrecht gegen Gott oder Christus, wenn die Eltern, selber gläubig geworden, im Glauben ihre Kinder taufen lassen.

Wirklich schrieb dann Ökolampad — wohl nach Empfang einer Wegleitung gebenden Antwort von Zwingli [1]) — an Hubmeyer im angedeuteten Sinne [2]), doch so, daß in der Weglassung jenes ihm eigentümlichen Gesichtspunktes Zwinglis Einfluß deutlich zu erkennen ist. Die Geistesmitteilung wird hier dadurch ganz von der Taufe abgelöst, daß letztere als überflüssig bezeichnet wird, wo erstere schon stattgefunden, also bei gläubig gewordenen Erwachsenen, für die überdies auch ohne die Taufe gar keine Gefahr mehr sei. Doch darf dies wohl nicht so verstanden werden, als wäre eine Taufe Erwachsener ähnlich wie in der apostolischen Zeit ganz ohne Wert, und als käme ein solcher nur der Kindertaufe zu, sondern Ökolampad meint bloß, es sei kein Grund vorhanden, mit der Taufe zu warten, bis das durch sie so tröstlich Verheißene schon

[1]) Es scheint dieselbe nicht mehr vorhanden zu sein.
[2]) Zw. et Oec., Epist., p. 300.

vollständig eingetreten sei und das Gnadenleben seinen Höhepunkt erreicht habe; und namentlich macht er mit Recht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die wahre Erleuchtung bei Erwachsenen mit Sicherheit zu erkennen. In Ermangelung eines positiven Schriftbeweises begnügt er sich mit dem negativen, daß die Bibel die Kindertaufe wenigstens nicht verbiete, und betont, daß das von H. angezogene „Solcher ist das Himmelreich“, das allerdings von den Erwachsenen die kindliche Unschuld fordere, doch eben durchblicken lasse, daß die Kinder Gott angenehm seien und zu den Geheiligten zu rechnen. Auffallend ist nur der Schluß des Briefes mit der Bemerkung: „Der Ritus, den du in der Gemeinde beobachtest (servas), gefällt mir aus der Maßen. Möchte er bei allen Beifall finden.“ Es scheint sich dies auf die in Waldshut eingeführte Vorstellung vor der Gemeinde zum Zwecke der Fürbitte zu beziehen [1]), wodurch Hubmeyer den Leuten einen Ersatz für die von ihm aufgegebene und nur auf besonderen Wunsch noch „schwacher“ Eltern vollzogene Taufe der Kinder bieten wollte. Diesen neuen Brauch hatte er in seinem Brief Ökolampad zur Kenntnis gebracht, und es ist daher nicht eben wahrscheinlich, daß dieser in seiner Antwort unvermittelt auf einen ganz anderen, in jenem Schreiben nicht berührten Gegenstand abgesprungen. Man begreift nur nicht recht, wie er einem Ritus zustimmen konnte, mit dem H. ausgesprochenermaßen die Kindertaufe allmählich verdrängen wollte; denn auf die Praxis bei glaubensschwachen Eltern kann der Ausdruck ritus doch nicht wohl bezogen werden. Möglich, daß Ökolampad, damit zufrieden, das gute Recht und den Segen der Kindertaufe nachgewiesen zu haben, jenen Gebrauch, der ja die Vornahme derselben nicht ausschloß, sondern sich sehr wohl damit verbinden ließ, um des Ergreifenden und Erwecklichen willen, das darin lag, und das ganz geeignet gewesen wäre, die Teilnahme der Gemeinde zu beleben und auch dem liturgischen Akt neues Leben einzuhauchen, mit edler Unbefangenheit würdigte und ihm seinen Beifall zollte. Schon jenes Zugeständnis an Münzer beweist ja,

---

[1]) Das Nähere schon in der Abhandlung über Zwinglis Tauflehre: Stud. u. Krit. 1882, Heft 2, S. 256.

daß er von jeher dem Bestreben hold war, die Taufe der Kinder zu einer erhebenden Gemeindefeier zu machen.

Das unlautere Treiben der Wiedertäufer, wie es je länger je mehr zum Vorschein kam, war am besten geeignet, Ökolampad lebhafter noch für die Sache zu interessieren. Am 8. August des Jahres 1525 schreibt er an Haller in Bern von der neuen, in der allgemeinen Kirche bisher ganz unerhörten Doktrin der Anabaptisten, die bei weiterem Umsichgreifen recht bedenkliches Unheil anrichten würde. Es sei indessen Anmaßung und nicht Offenbarung (praesumtio non revelatio). Origenes, Cyprian und Augustin bezeugen, daß die Sitte, Kinder zu taufen, von den Aposteln herrühre [1]).

Um dieselbe Zeit machten die Wiedertäufer Ökolampad selber in Basel viel zu schaffen, und noch in den August des Jahres 1525 mag das „Gespräch etlicher Prädikanten zu Basel, gehalten mit etlichen Bekennern des Widertaufs“ fallen, darüber Ökolampad am 1. Septbr. einen Bericht im Druck herausgab [2]). Hier ist nicht mehr von Tilgung der Erbsünde die Rede [3]), sondern die Kindertaufe wird ganz im Zwinglischen Sinne als Zeichen der Zugehörigkeit zur äußeren Kirche aufgefaßt. „Die Taufe“, so heißt es, „ist nicht nötig zur Seligkeit, sondern sie ist um des Nächsten willen da. Sie ist ein öffentliches Zeugnis der Gemeinschaft mit Christo, resp. seiner Kirche. Wenn jemand wäre in einer Wüste und hätte den rechten lebendigen Glauben, so bedürfte er der Taufe nicht. Wer annimmt die christlichen Zeichen, den zelen wir für einen Christen, er sei glich gsund oder ungsund, großen oder kleinen Glaubens. Will er dann später kein Christ sein, so hat man Mittel, ihn für solchen Ungehorsam auszuschließen, bis er sich bekehrt.“ [4]) Es ist bemerkenswert, wie sich Ökolampad gleich

1) Füßli, Beitr. V, 456.

2) Über das Geschichtliche s. Hagenbach a. a. O., S. 74 und Herzog, Leben Ökolampads I, 308 ff.

3) Hubmeyer warf daher in einem Brief dem Ökolampad vor, er leugne die Erbsünde und sei überhaupt nicht selbständig, sondern von Zwingli inspiriert (Ökol. an Zw., 19. Juli 1527, Zw. Opp. VIII, 80). Wie wenig Wahrheit in beiden Anklagen, zeigen am besten die unten skizzierten größeren Druckschriften Ökolampads.

4) Ökolampad weist hier und später wiederholt auf die Exkommunikation

im Anfang des Gesprächs ganz auf den Standpunkt der historischen Kontinuität stellt, die Beschneidung als beweisendes Analogon herbeizieht, die ältesten Kirchenväter für die Kindertaufe als von den Aposteln her üblichen Brauch in Anspruch nimmt und die Frage aufwirft, ob denn die Taufe der unzähligen Kinder in der katholischen Kirche ungültig gewesen sei. „Wie machet ihr Christi Reich so eng und schmal!“ wirft er den Gegnern vor.

Und in der späteren Schrift gegen Hubmeyer sagt er am Schluß, es sei undenkbar, daß die ganze Kirche so viele hundert Jahre im Irrtum gewesen.

Am 2. Oktbr. 1525 übersandte Ökolampad Zwingli das Hubmeyersche Buch „Vom christlichen Tauf der Gläubigen“ mit den begleitenden Worten: „Mir scheinen die Wiedertäufer die Liebe außeracht zu lassen, welche uns Klarheit giebt, was in äußerlichen Dingen zu beobachten sei“ (Zw. Opp. VII, 415). Das ist der Gesichtspunkt, unter welchem Ökolampad von da an am liebsten, und wirklich nicht ohne Wahrheit, die Wiedertaufe verwirft und die Kindertaufe verteidigt. Er tritt in den Vordergrund in den beiden im Druck herausgegebenen Schriften: 1) „Unterrichtung von dem Wiedertauf, von der Obrigkeit und vom Eid“, auf Carlins N. Wiedertäufers Artikel. 2) Antwort auf „Balthasar Hubmeyers Büchlein wider der Predikanten Gespräch zu Basel von dem Kindertauf“, August 1527 (über deren Veranlassung s. Hagenbach a. a. O., S. 108ff.). Die erste Schrift, in dialogischer Form abgefaßt, war aus einem vom Basler Rat verlangten schriftlichen Gutachten hervorgegangen und wurde jenem gewidmet. Im Eingang bemerkt Ökolampad, es könnte manchem scheinen, man sollte sich „an dem langwierigen (d. h. alten) Brauch der Kindertaufe“ genügen lassen und sich nicht mit Widerlegung der voralters schon Widerlegten so viel Mühe geben. Aber Gott habe der Obrigkeit ein so aufrichtiges Gemüt gegeben, daß sie auch die langwierigen Bräuche prüfen wolle, ob sie begründet seien. Ökolampad bittet, sich nicht daran zu ärgern, wenn er nicht ganz so lehre, wie es

---

hin. Über die hierin zwischen ihm und Zwingli obwaltenden Differenzen vgl. u. a. Zw. Opp. VIII, 99.

noch vor kurzem bräuchlich gewesen, und wenn er nun denen opponiere, die „von ihnen ausgegangen“. Auch Christo und den Aposteln sei solches begegnet.

1. Carlin nennt den Kindertauf einen Greuel und eine Abgötterei. Ökolampad entgegnet: „Solches verdient diesen Namen, wodurch Gott die Ehre entzogen wird. Gott will durch Vertrauen und Liebe geehrt sein. Aus diesen Gesinnungen entspringt eben der Kindertauf. Der Wiedertauf hingegen beruht auf Selbstvertrauen, als ob das, daß einer sich vorbereitet, ihn zum Christen machte und nicht Gottes Erbarmen und Erwählung. Es ist nicht gleichgültig, wie man das Zeichen in Ehren hält.“ Käme dieses weg, so würde man bald den Kindern den Gnadenstand absprechen und sie für „Böcke“ achten. Auch verstößt der Eifer gegen die Kindertaufe gegen die christliche Freiheit, die kein solches Gebot duldet, sondern die äußerlichen Dinge zur Ehre Gottes, zur Erbauung und zum Nutzen des Nächsten geübt wissen will. Die Verwerfung des Kindertaufes führt also zu „Geistgefangenschaft“, ist ein Greuel und wider das paulinische: „Alles ist euer“. Ökolampad bemerkt: „er habe in solchen äußerlichen Dingen nie kein Verbot aufgestellt, sondern er wolle es der Liebe befehlen und möcht wohl leiden, daß der Tauf verzogen würd (wie Gregor von Nazianz riet) bis auf das dritte Jahr, wann nit so vil Gfährd jetzt zur Zeit daruf stünde [1]). Aber Carlin mache ohne Schriftgrund ein Verbot daraus, das ‚eine Pflanze sye nit vom Vatter‘.“ [2])

---

1) Diese freimütige Bemerkung warf katholischerseits Staub auf: der Dominikaner Professor Ambrosius Pelargus gab Opera contra Anabaptistas heraus (Coloniae 1534), darunter in Eleutherobaptistas, qui recens est error, und Refutatio consilii Oecolampadiani de differendo parvulorum baptismo usque in eam aetatem qua jam lallare incipiant (Füßli a. a. O. V, 454).

2) Ähnlich Ökolampad in einem Brief an die Berner vom 28. April anno ?: „es bestehe allerdings kein Gesetz, daß man die Kinder solle taufen, aber auch keines, daß man es unterlassen solle. Wir bestimmen nichts über Tag und Jahr, verlangen aber von den Gegnern dasselbe. Eine solche externa res sei lege caritatis dispensabilis ad aedificationem proximi.

Christus habe freilich die Taufe eingesetzt, da er selbst sich taufen ließ, aber er habe nicht wie ein gewöhnlicher Gesetzgeber genaue Vorschriften über die äußerlichen Dinge aufgestellt, sondern das Gesetz des Geistes in unsere Herzen gegeben, samt der Salbung, die uns lehre, im Geist der Liebe zur Erbauung solche Dinge zu verwalten.

2. Einen weiteren Beweis gegen die Kindertaufe nimmt Carlin daher, daß er sagt: „Wer das Gesetz Gottes übertritt, bedarf der Wiedergeburt. Kinder ‚übertreten‘ noch nicht, brauchen also auch nicht wiedergeboren zu werden.“ Ökolampad entgegnet zuvörderst, daß nicht das irdische Wasser, sondern nur der Geist und „das Wasser, welches Christus giebt“, die Wiedergeburt wirke [1]). Übrigens werde doch Carlin nicht leugnen wollen, daß auch die Kinder mit der Erbsünde behaftet und der Wiedergeburt bedürftig seien. Warum ihnen dann aber das Zeichen verweigern? Carlin werde nun zwar sagen: Wenn sie „versehen“ (prädestiniert) seien, werden sie doch selig. Und gewiß, für Gott sei die Taufe nicht nötig; vor ihm gelte nur die neue Kreatur, der durch die Liebe thätige Glaube, kein äußerlich Werk als solches. Aber die Taufe sei nötig zur Aufnahme in die Zahl der Christen, „zur Einschreibung in das Reich der Himmel, d. h. in die Zahl derjenigen, die den Christennamen tragen und die christlichen Sakramente empfangen haben“; sie werde auch nicht unterlassen werden, wo der durch die Liebe wirkende Glaube sei. (Das heißt doch wohl: er ist's, der allerdings der Taufe auch Wert vor Gott giebt.)

3. Carlin will in bekannter Weise aus Matth. 28 die Predigt als das der Taufe notwendig vorausgehende prius ableiten. Öko-

---

[1]) Darin denkt Ökolampad so entschieden und klar wie Zwingli, wenn er auch nicht immer so ängstlich, ja peinlich, vor mystisch klingenden, mißverständlichen Redensarten sich hütet. So schreibt er z. B. unterm 16. Jan. 1530 an Haller: „Ich möchte an meinem Ort nicht leugnen, daß das Taufwasser sei ‚aqua regenerans‘, den Täufling in einen Sohn der Kirche umwandelnd, während er vorher von ihr nicht als solcher anerkannt wurde. Natürlich sei die reinigende Kraft nicht dem Wasser, sondern dem Blute Christi und dem h. Geiste zuzuschreiben.

lampad kann aber in jener Stelle nicht die Einsetzung der Taufe erblicken, sondern geht auf die Johannestaufe und auf das anfängliche, bloß auf den Namen Jesu stattfindende Taufen der Apostel zurück. Zweierlei Taufen anzunehmen, gehe aber durchaus nicht an, sonst hätte Christus nicht dieselbe Taufe empfangen wie wir. Man dürfe auch nicht sagen, vor Christi Leiden habe man es allerdings mit dem der Taufe vorausgehenden Unterricht so genau nicht genommen, und es sei „des Fragens und Untersuchens nicht so viel gewesen“, nachher aber sei hierin größere Strenge eingetreten; denn je reichlicher die Gnade, um so freier und offener müsse auch der Zugang zu derselben sein. (!) Und wie lang man denn eigentlich zuvor lehren sollte? Es gebe ja manche, die den Glauben so langsam fassen, daß man wohl 30 Jahre ohne großen Erfolg predigen könnte. (!) Und was für einen Glauben man denn eigentlich fordern wollte, „einen wahren oder gestifteten?“ (soll wohl heißen: einen urwüchsig lebendigen oder bloß angelernten?). Die Apostel selber seien, als sie zu Jesu Zeit tauften, noch sehr schwach im Glauben und Verständnis gewesen, sie werden also auf jeden Fall nicht ängstlich untersucht haben, wer der Taufe würdig sei; das hätte auch den freien Zugang zum Herrn gehindert, die Blöden hätten sich nicht getraut, zu antworten. „Der Tauf ist eine Thüre; ob man schon vor derselben nicht lehrt, gnug ist, daß man drin lehrt, und daß der Thorwart alle einläßt, von denen Hoffnung ist, daß sie gelehrt mögen werden.“ Bei den Kindern, die sich ja noch ziehen lassen, könne man diese Hoffnung haben. Es ist kaum zu leugnen, daß hier das praktische Interesse der Erhaltung der Volkskirche à tout prix die Darstellung allzu einseitig und offenkundig beeinflußt, als daß sie auf die Gegenpartei einen überzeugenden Eindruck hätte machen können. Um so weniger werden folgende Ausführungen anzufechten sein: es sei Wahn, eine reine Kirche herstellen zu wollen, darin keiner mehr einen Fall thut. Statt durch Einführung der Wiedertaufe die Gewissen zu beschweren mit solchen unerfüllbaren Forderungen (sich von der Sünde ganz rein zu erhalten) und sie dadurch kleinmütig zu machen, solle man lieber bei der Kindertaufe bleiben und die Umstehenden zu christlicher Erziehung ermahnen. „Nicht Baptisten seid ihr“, so ruft Ökolampad

den Gegnern zu, „sondern, wie die Alten schon dieses Irrsal nannten, Katabaptisten, d. Th. Ertränker; denn ihr bringt die edlen Seelen und guten Konscienzen in eurem Tauf um.“ Wer sich wiedertaufen läßt, weiß nicht, was er thut, oder er giebt dem Wasser zu viel zu. „Gern beschwert der tausendlistig Tüfel unsere Gewissen“ wegen auf äußerliche Dinge bezüglicher Zweifel und Bedenken und läßt uns in innere Unruhe geraten, ob wir wirklich die rechte Taufe haben, und ob ihr nichts zu ihrer Wirkung fehle. Im Ernst billigt Ökolampad, daß Athanasius zwei Knaben, die, die Christen nachahmend, einander tauften, nicht noch einmal taufte, sondern sie nur fragte, ob sie im Ernst wollten Christen werden. „Der Tauf sei ja in des Herrn Worten gesegnet gewesen“ [1]). Er befürwortet also in der That „den freisten Zugang zu dem mildesten Herrn“, will jede hemmende Schranke beseitigt und allerlei Volk „zu dem großen Abendmahl, d. h. zu der Versammlung der Christen“, herzugetrieben wissen.

4. Carlin wendet ferner ein, daß in der Apostelgeschichte kein Beispiel von Kindertaufe anzutreffen sei; aber Ökolampad entgegnet, daß, wenn man einen vollkommenen Glauben fordern wollte, dies zu immer neuem Aufschub und am Ende zu gänzlichem Unterbleiben der Taufe führen müßte. Von den Kindern könne man das Beste hoffen. Und wenn man nun dem durch die Taufe einen Ausdruck gebe, so sei solche „Anzeigung ihrer Berufung, wie sie viel Tausenden nicht widerfahre, eine sonderliche Gnade Gottes“, deren sie als Christenkinder gewürdigt werden. So wenig es verboten sei, Kinder zu taufen, so wenig verstoße es gegen den Glauben, gegen die Erbauung und gegen die Liebe.

---

1) Vgl. über diese Handlungsweise, die auch Luther billigte, Steitz bei Herzog, Real-Enc., Bd. XV, S. 472. Sie beruhte jedenfalls, wenn überhaupt die Sage historischen Wert hat, auf ganz anderen, den Ökolampadischen gerade entgegengesetzten Lehrvoraussetzungen von der „objektiven Wirksamkeit der in gehöriger Form erteilten Taufe“. Wenn später sogar ein Thomas von Aquino unter deutlicher Bezugnahme auf diese Sage lehrt, die Wahrheit des Sakramentes werde geradezu aufgehoben, wenn jemand nicht dasselbe im Ernst verwalten, sondern ein Spiel treiben wolle, so hätte Ökolampad jedenfalls mindestens ebenso viel Ursache gehabt, die richtige Intention zu postulieren.

Aus Beispielen aber, wie sie Carlin aus der Apostelgeschichte zu Ungunsten der Kindertaufe herbeiziehe (Kämmerer ꝛc.), sei kein Gesetz und kein Verbot abzuleiten [1]).

5. Wenn endlich Carlin betont, die Taufe wasche keine Sünde ab, sondern sei ein Bundeszeichen mit Gott, dadurch das Gewissen die Verpflichtung auf sich nehme, das Fleisch zu dämpfen und nach empfangenem Zeichen, als mit Christo auferstanden, unschuldig zu leben, so kann Ökolampad im allgemeinen und namentlich mit Bezug auf das erste völlig beistimmen; nur hält er es nicht für überflüssig, nachdrücklichst zu erinnern, daß auch das zweite (den neuen Wandel) nicht der äußere Tauf, sondern nur der h. Geist wirke, und daß das Zeichen als bloßes Erweckungs- und Erinnerungsmittel und insofern als Werkzeug des Geistes zu betrachten sei; an und für sich aber habe weder der Tauf noch der Wiedertauf solche Kraft. Möge immerhin in der Apostelgeschichte kein Fall von eigentlicher Kindertaufe erzählt sein, so wisse man doch, daß die Getauften oft erst hinterdrein gründlich belehrt und ermahnt worden seien. — Und wenn schließlich sich Carlin auch noch gegen „des Papstes verzaubertes Taufwasser" ereifert, so teilt Ökolampad durchaus seine Entrüstung über das abergläubische Beiwerk und bemerkt, daß er schon vor zwei Jahren dagegen gepredigt; aber er läßt darum doch nicht gelten, daß die bisherige Taufe eine Taufe auf des Papstes Namen und also ungültig gewesen sei. Und am Schluß redet er nochmals unter Hinweis darauf, daß Abraham sogar Sklaven beschnitten, der größten Weitherzigkeit das Wort, denn „denen, welchen Christus die Enden der Welt zum Erbteil gegeben, müsse der Zugang zu seiner Lehre und Gnade hochgefreiet sein". Man sieht deutlich, die Taufe wird Ökolampad unter der Hand aus einem Sakrament der Wiedergeburt zu einem Sakrament der Berufung. Er will sie betrachtet wissen als einen mit möglichster Liberalität zu spendenden Erstlingsgruß der universalen Gnade Christi.

Nicht minder entschieden nimmt Ökolampad den Standpunkt

---

1) In der Schrift gegen Hubmeyer erinnert Ökolampad am Schluß an die apostolische Praxis, hier und da ganze Häuser zu taufen.

evangelischer Freiheit und Innerlichkeit in der anderen Schrift gegen Hubmeyer ein [1]).

Wenn Hubmeyer behauptet, in Sachen, welche die Ehre Gottes und unsere Seligkeit betreffen, entscheide noch nicht der Mangel eines Verbotes, sondern es sei geradezu ein Gebot erforderlich, denn nach Offenb. 22 sei auch auf das „Hinzuthun" ein Fluch gelegt, und in jenem Worte Jesu heiße es: Jede Pflanze, die mein himmlischer Vater „nicht gepflanzt", und nicht „die er verboten hat", — so entgegnet Ökolampad, das hebe alle christliche Freiheit auf, und auch der Salbung, von der 1 Joh. 2 stehe, daß sie alles lehre, bleibe dann nichts mehr zu lehren übrig. Das eine, das not thue, sei das Werk Gottes, daß wir glauben (Joh. 6, 29); sei durch dies Inwendige der Grund gelegt, dann dürfe über das Äußerliche die Liebe zu Gott und zum Nächsten entscheiden. Alle Lehre, die dem Glauben und der Liebe entspreche, sei, wenn auch nicht buchstäblich in der Schrift enthalten, dennoch eine Gottespflanzung, so gewiß als Glaube und Liebe aus Gott, und ihr Privilegium die Salbung. „Ein armes Leben", ruft Ökolampad aus, „wenn alle nützliche Gewohnheit und Ordnung aufhören sollte, sofern nicht ausdrückliches Schriftwort sie schützte; wer möchte da selig werden? Dann wäre der Himmel der Schriftgelehrten allein!" — Man müsse zugeben, daß betreffend die Zudienung des Taufsakramentes noch manches nicht normiert, sondern der Freiheit anheimgestellt sei. Am wenigsten verdiene die Kindertaufe den Vorwurf der ἐθελοθρησκεία (Kol. 2, 23), als etwas, das dem Glauben und der Liebe gemäß, dem Nächsten nützlich und Gott wohlgefällig sei; eher treffe jene Anklage die Wiedertaufe. Instruktiv sei das Beispiel des Paulus, der der

1) Veranlassung zu derselben war das Ausgangs 1526 (vgl. „nuper" in einem vom 1. Dezbr. datierten Brief an Zwingli, Zw. Opp. VII, 567) ihm in die Hände gekommene Büchlein „wider der Predikanten Gespräch zu Basel". Im kurzen Vorwort bemerkt Ökolampad, Hubmeyer bewähre sich ganz als der Alte und sei also des Mitleids nicht wert gewesen, das er für ihn empfunden, da er „Bürger zu Wellenberg" gewesen (d. h. im Wellenberg in Zürich eingekerkert). Er macht ihm zum Vorwurf, daß er nicht aufrichtig zuwerke gehe, sondern seine Worte verstümmle.

Zumutung, den Titus zu beschneiden (Gal. 2), sich widersetzte und doch später selbst (Apg. 16) den Timotheus beschnitt, „damit weder mit Gebot noch mit Verbot christliche Freiheit überladen werde“. Der apokalyptische Fluch auf jegliches „Hinzu- oder Hinwegthun“ beziehe sich nur auf dieses Weissagungsbuch und wolle der Verfälschung desselben durch eigene Träumereien wehren. Sogar die römischen Zeremonieen könnten geduldet werden, sofern kein Aberglaube damit getrieben würde, und sofern sie christlicher Freiheit anheimgegeben wären [1]. Gegen den Sauerteig der Selbstgerechtigkeit kehrt sich Ökolampad mit der treffenden Bemerkung, ein Sakrament sei mehr „eine Bezeugung des Gegenwärtigen (d. h. der objektiven Gnade) als ein Gelübde und Versprechen von Zukünftigem“; wo letzteres zu sehr hervortrete, da erfolge entweder stolzes Selbstvertrauen oder Verzweiflung, auf jeden Fall Anlaß zu gesetzlichem Wesen, „zum Gezwang und Gedrungenheit, solche Gutheit zu thun“, und das sei vor Gott wertlos. Dem Dringen auf ein klares Schriftwort hält Ökolampad die Frommen vor Moses entgegen; und am wenigsten soll denjenigen Mangel an Glauben vorgeworfen werden, die überzeugt sind, daß das Leiden Christi auch kräftig genug für die Kinder sei, „welche dem neugeborenen Christus mit ihrem Blut sogar zuerst Zeugnis gegeben“. Hubmeyer sei ein Buchstabendiener, und dabei höre „alle Vergleichung von Geistlichem mit Geistlichem“ (1 Kor. 2, 13), aller Fortschritt in der Erkenntnis durch die Salbung auf.

Hatte Ökolampad sich früher über die stellvertretende Kraft des elterlichen Glaubens zum mindesten etwas mißverständlich ausgesprochen, so lehnt er jetzt mit Entschiedenheit die Auffassung ab, als ob fremder Glaube (sei's der Eltern, sei's der Zeugen, sei's der Kirche) ein Kind selig mache. Die Taufe bedinge die Aufnahme in die Kirche, die Segnungen der letzteren aber seien lediglich in Christi Verdienst begründet; unfromme Eltern seien ihren

---

[1]) Charakteristisch für den freieren Standpunkt, den Ökolampad einnimmt, ist auch die das Nachtmahl betreffende Bemerkung, daß durchaus nicht alle, welche es zwar nach römischem Ritus, aber dennoch mit gläubigem Anhangen an Christo genießen, zu verdammen seien; „wenn er selbst vor 6 Jahren gestorben wäre, er würde deshalb keine Furcht haben“.

Kindern kein Hindernis, indem ja doch der objektive Kirchenglaube bekannt und in Kraft der Verheißung die Gnade garantiert werde. Daß man Taufzeugen nehme, sei zwar eine sinnreiche Zeremonie und bedeute, daß das Kind fortan den irdischen Vater lassen und dem himmlischen anhangen solle, wolle auch für genügende Garantie christlicher Erziehung sorgen, aber am Ende könnte auch ein Vater selbst sein Kind aus der Taufe heben.

Auch Ökolampad rekurriert auf die „Fürsehung" (Prädestination) und zeigt, wie diese ewige Huld, die dem Glauben, ihrem Ausfluß, vorausgehe, die Kindertaufe vollständig rechtfertige, wiewohl erwählte Kinder, auch wenn sie vorher stürben, durchaus keinen Nachteil hätten [1]). Wie klein müßte die Zahl der Christen werden, wenn man nur Erwachsene mit vollkommen gewissem Glauben taufte! Allerdings bedeute die Taufe Verzeihung der Sünde, aber sie empfangen, heiße lediglich in das Volk aufgenommen werden, mit welchem Gott einen Bund gemacht, daß er seiner Sünden nicht wolle gedenken. Das Wasser nehme keine Sünde weg. Noahs Glaube beschirmte auch das ohne Glauben in die Arche eingelassene, nur nicht widerstrebende Vieh; sollte es nutzlos sein, unmündige Kinder durch die Taufe in die Kirche einzulassen? Hubmeyer habe übrigens schon durch Zwingli „und nach ihm durch den Baderus" [2]) deutlichen Bescheid bekommen. Warum er nicht nach Mark. 16 „auch die Wunderzeichen, die den

---

[1]) Es zeugt von der schonenden Milde, mit der Ökolampad das fromme Gefühl behandelte, wenn er nichtsdestoweniger in einem Briefe an Haller vom 16. Januar 1530 schreibt: „Ich möchte es nicht als einen Weiberaberglauben bezeichnen, mit der Taufe kranker Kinder zu eilen, nur möchte ich auch den Gesichtspunkt und das Urteil der Kirche nicht geringachten" (pro nihilo habere calculum et judicium ecclesiae). Zw. Opp. IV, 193.

[2]) Ökolampad kannte also die in einem späteren Aufsatz zu skizzierende Schrift Baders; der Gesichtspunkt des „nicht Widerstrebens" mag aus ihr entlehnt sein. Den gleichen Gesichtspunkt betont Ökolampad in einem ungefähr gleichzeitigen Briefe: Zur Taufe sei nur nötig das „non refragari (nicht sich widersetzen) et (sc. dadurch) approbare, se in numerum conscribi fidelium". Die Kinder solle man zufolge der Taufe für Brüder halten, bis das Gegenteil zum Vorschein komme. Bei Kindern von Gläubigen dürfe man jedenfalls das Beste hoffen (Oecol. Johanni Grelo in Kilchberg, 15. März 1527).

Gläubigen nachfolgen sollen", in seine Stufenleiter [1]) aufnehme? Wenn er auf den Einwurf, es seien auch nicht alle von den Aposteln Getauften recht gläubig gewesen, schnell bereit antworte: „Man sehe nicht an, was geschehen sei, sondern was recht sei", so schlage er mit diesem Axiom sich selbst; Exempel hätten allerdings noch keine Beweiskraft, weder für ein Gebot, noch für ein Verbot [2]).

Doch nicht nur gegen den Glauben, sondern auch gegen die Liebe verstoße das Verbot der Kindertaufe. „Es stinke nach Hoffahrt". Ob man sich denn für besser halte, als unschuldige Kinder? Warum man ihnen mit dem Zeichen auch die Sache selbst, nämlich Christi Verdienst, entziehen wolle? Was es schade, wenn sie so früh in Christi Schule kommen? Die Kindertaufe habe jedenfalls die gute Frucht, daß man das Zeichen Christi an den Kindern ehren und sie recht zu erziehen beflissen sein werde. Auch bei den Kindern selbst werde eine Erinnerung daran nicht ohne segensreiche Wirkung sein.

In einem zweiten Teil der Schrift betont Ökolampad zuerst, daß die Verheißung in alle Fälle dem Glauben vorausgehe und sich um weniger Gläubigen willen (Abraham ꝛc.) auch auf solche erstrecken könne, die noch nicht glauben [3]). Wenn Hubmeyer ur-

---

1) S. in der Abhandlung über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 263.

2) Ähnlich Zwingli in der Schrift über Dr. Balthasars Taufbüchlein.

3) Wenn also auch Ökolampad nicht mehr einem gewissermaßen stellvertretenden Glauben der Eltern nnd Zeugen eine unmittelbare Gnadenwirkung für das Kind beimißt, weil sonst die Kinder unfrommer Eltern, wiewohl auch in der Kirche geboren und getauft, einer solchen verlustig gingen, so rekurriert er doch auf den Glauben Abrahams und auf die demselben gegebene Verheißung, wodurch die Kirche gegründet und allen Geschlechtern in derselben Heil geworden. Es ist also eigentlich diese auch die Nachkommenschaft umfassende Verheißung, welche für alle Zeiten die Bundesgnade der Christenheit garantiert, und welche, wie man, dem partikularen Ratschluß unvorgreiflich, anzunehmen berechtigt ist, jedes Christenkind angeht, an welche auch die Kirche glaubt und mit solchem Glauben (event. in Verbindung mit frommen Eltern und Taufzeugen) einstweilen für die Kinder eintritt. Ähnlich Beza, Quaest. et Resp. II, 126. 127, wo für letzteres der Ausdruck intervenire gebraucht, eine imputatio alienae fidei aber bestimmt abgelehnt wird.

giert, daß Jesus sage: „solcher“, nicht „ihrer“ ist das Himmelreich, so fragt Ökolampad, ob eine Ungleichheit in der Belohnung statthaft sei, wo doch Gleichheit in Tugend und Gnade bestehe; und ob es nicht höheren Wert habe, daß Christus die Kinder zu Gnaden angenommen, als wenn ihnen durch Menschenhand die Taufe erteilt werde? Ökolampad räumt, auch hierin unbefangener als Zwingli und Calvin, ein, daß die Johannesjünger zu Ephesus (Apg. 19) zweimal getauft worden; aber weil es ja doch nicht zweimal „auf den Namen Christi“ geschehen, finde sich hier durchaus keine Analogie für die Wiedertaufe.

Am Schluß resümiert Ökolampad über die Bedeutung der Kindertaufe folgendermaßen: Man dürfe zwar guter Hoffnung sein, daß Christenkinder durch die Gnade, welche noch keine böse Gewohnheit in Frage stelle, schon im Mutterleib gereinigt werden; aber den Christennamen bekommen sie erst durch die Taufe. Hier acceptiert Ökolampad den Zwinglischen Satz: „Die Taufe wird um des Nächsten willen empfangen“ [1]). „Willst du, Balthasar, die als Kinder Getauften nicht als Christen anerkennen, so können wir dich und die Deinen auch nicht anerkennen. Inwendig nämlich kennt nur Gott uns alle.“

So entschieden Ökolampad in diesen beiden Schriften für die Kindertaufe einsteht, so verbirgt sich doch nicht ganz eine zwischen ihm und Zwingli bestehende Differenz, die sich auf den kürzesten Ausdruck bringen läßt, indem man sagt: Zwingli beweist: man muß die Kinder taufen, Ökolampad hingegen: man darf die Kinder taufen. Am besten erhellt die Differenz aus der abweichenden Stellung, die Ökolampad laut brieflichen Äußerungen zu dem von den Straßburger Predigern protegierten, von Zwingli aber mit mißtrauischen Augen angesehenen und in der That zum Anabaptismus hinneigenden Martin Keller [2]) einnahm. Am 22. August 1527

---

[1]) „Die Taufe lehrt weder Gott etwas, noch die Kinder, sondern erinnert die anderen Anwesenden, daß dem Kinde die Gnade Gottes gelte.“ (Ökolampad an Haller, 16. Jan. 1530.) Zw. Opp. IV, 193.

[2]) Über ihn vgl. Baum, Capito und Bucer (in der Sammlung „Leben und Schriften der Väter und Begründer“ ꝛc.), S. 380.

schreibt Ökolampad über diesen an Zwingli (Opp. VIII, 86): „Si liberum asserit baptismum parvulorum salvo caritatis imperio (d. h. doch wohl: wenn er die Kindertaufe für zulässig erklärt und also das Regiment der Liebe nicht beeinträchtigt) damnatque catabaptismum (das that Keller damals nach der Aussage der Straßburger) non video quid periculi [1]). Peccavimus et nos in eo. Nunquam enim ausi sumus praeceptum baptizandi parvulos docere, sed caritatis instinctu id officii pios minime praeterituros affirmavimus. Et quae nunc sub prelo sunt contra Balthazarem [2]) eadem loquentur: nolim enim ita baptismum parvulorum ἀδιάφορον haberi ut ea, quae nihil ad religionem attinent, sed ne in ullo libertati praejudicet (d. h. „sondern nur, daß er (Balthasar) nicht in irgendetwas der christlichen Freiheit vorgreife"; Ökolampad will weder ein die christliche Freiheit beeinträchtigendes Verbot der Kindertaufe, noch daß man sie für ein völliges Adiaphoron halte und dadurch entwerte). Porro modis omnibus, cum nobis unum cor sit et eadem in Christo omnia, enitendum, ne adversarii quippiam dissidii, ne dicam simultatum, suspicari possint, alioqui totus mundus in nos saevit; non ut conniveamus ad ullum mendacium vel extrarium dogma, sed ne austeriores in amicos quam in hostes simus, quibus innumera condonare cupimus et cogimur." Dieses Briefexcerpt ist sowohl für die richtige Erfassung des Standpunktes, den Ökolampad einnahm, sehr lehrreich, als auch für seine edle Gesinnung ein ehrenvolles Zeugnis. Auch spricht es für seinen richtigen theologischen Takt, daß er

---

1) Ähnlich ein Jahr später in einem Briefe vom 6. August an Zwingli, worin er ihm mitteilt, daß Capito, der durch Keller beeinflußt eine Zeit lang eine zweideutige Haltung eingenommen, zwar immer noch die Abschaffung der Kindertaufe wünsche, aber doch nun wieder „libertatem in externis, qua licet baptisare infantes" bestimmt verteidige. „Nihil ultra exigimus ab illo", fügt Ökolampad bei (Zw. Opp. VIII, 211).

2) Eben die oben excerpierte Druckschrift.

meint, man sollte sich damit begnügen, die Zulässigkeit und das gute Recht der Kindertaufe erwiesen zu haben und anerkannt zu wissen [1]).

---

[1]) Man kann daher füglich zu obigem Bekenntnis „Peccavimus et nos in eo" ein Fragezeichen setzen. Mag ein keckeres Behaupten mehr Erfolg haben, seine Zurückhaltung war nicht ein Fehler, sondern gereicht ihm zur Ehre. — Hier am Schluß möge noch als Ergänzung zu den S. 161 u. 164 mitgeteilten Aussagen Ökolampads über die Notwendigkeit des Taufvollzugs die interessante von Prof. Stähelin in Basel im Volksblatt f. die ref. Kirche der Schweiz (1882, Nr. 24, S. 94) beigebrachte Briefstelle vom 15. März 1527 (Oecol. et Zw. Epist., Basel 1536, p. 81) Platz finden: „Wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, und wo wir im Glauben stehen, da bleibt uns nur noch ein Gesetz, das Gesetz der Liebe; aber dieses ist so wichtig, daß ohne die Liebe auch der Glaube unnütz und eitel ist, und alle Werke, mögen sie auch einen noch so hohen Schein von Heiligkeit haben, keinen Heller wert sind. Die Liebe nun gebietet, daß wir durch die äußeren Zeichen, mit denen der Herr die Gemeinschaft in einem und demselben Glauben vereinigen wollte, unseren Glauben und unsere Liebe bezeugen. Aus diesem Grunde ist auch die Taufe geboten. Die sich also nicht wollen taufen lassen, die wollen auch keine Gemeinschaft mit den Christen eingehen; dergestalt entblößt von Liebe und Glauben, welches Heil können sie hoffen? Sonst freilich ist unser Heil nicht an die Sakramente gebunden; es sei nur das Bekenntnis des Glaubens aufrichtig und fest, so wird die Thür des Paradieses offen stehen." Ähnlich im Kinderbericht: „Wenn aber jemand den Glauben hätte, und ein frommes Leben führte, er wäre aber nicht getauft, wollte sich auch nicht taufen lassen, hieltest du ihn auch nicht für einen Christen? Antwort: O nein; denn wer wahrhaft an Christum glaubt, der wird sich auch taufen lassen, wenn er noch nicht getauft ist, damit er zu der Zahl der Christen gehöre." (Hagenbach a. a. O., S. 299.)

Rezensionen.

1.

Der Brief des Jakobus, erklärt von D. **David Erdmann.** Berlin 1881. VII u. 383 S.

Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Jakobus. Von Dr. **J. E. Huther.** 4. Auflage. Umgearbeitet von Dr. **W. Beyschlag.** Göttingen 1882. VI u. 242 S.

Die beiden genannten Werke, in weniger als Jahresfrist einander gefolgt, bilden sowohl durch die individuelle Verschiedenheit der Methode, wie durch ihre Übereinstimmung in den Grundfragen eine erwünschte Bereicherung der exegetischen Litteratur. Der zuerst erschienene Erdmannsche Kommentar, den Beyschlag noch hat benutzen können, gehört seiner Form nach der reproduzierenden Methode an. Er ist glatt und durchsichtig geschrieben; die Zerlegung des Briefes in kleine, durch besondere Überschriften markierte Abschnitte erleichtert die Lektüre ebenso wie der zusammenhängende Fluß der Darstellung innerhalb jedes Abschnittes. Mit den hauptsächlichsten neueren Erklärungen setzt sich der Verfasser auseinander, ohne auf Vollständigkeit in der Geschichte der Exegese auszugehen. Der Hauptzweck ist offenbar die Darlegung des Gedankengehaltes; die lexikalisch-grammatische Seite tritt zurück; ebenso die Textkritik, hinsichtlich deren das Nöthigste in Anmerkungen gegeben ist. Daß der Verfasser das gelehrte Material beherrscht, war bei ihm nicht nur vorauszusetzen, sondern ergiebt sich auch aus dem Werke. Aber wenn er auch ausdrücklich betont, daß er nicht eine sogen. praktische Erklärung geben wolle, hat er doch augenscheinlich nicht sowohl der

eigentlich gelehrten Forschung, als vielmehr dem weiteren Kreise theologisch gebildeter Leser dienen wollen, welchen es auf die Resultate der eigentlich gelehrten Arbeit und auf ein sachliches Verständnis des Briefes ankommt. Dagegen bewahrt die von Beyschlag bearbeitete neue Auflage des Hutherschen Kommentars den Charakter des Meyerschen Werkes, welches in erster Linie der eigentlich gelehrten Detailarbeit dienen sollte. Die philologische Seite der Auslegung ist unverkürzt geblieben; die glossatorische Methode mit Recht beibehalten, da sie nicht nur für dies Werk in geschichtlichem Recht ist, sondern auch für den Zweck desselben die durchaus angemessene. Dem Bearbeiter ist das um so mehr als Verdienst anzurechnen, als er wohl nicht weniger wie sein Mitarbeiter Weiß seiner Individualität und Neigung damit ein Opfer abgewonnen hat. Dabei ist aber doch der Kommentar viel lesbarer geworden, als er früher war. Die Frische und plastische Art der Darstellung, welche den jetzigen Bearbeiter auszeichnen, haben die „Unlebendigkeit" der Hutherschen Art, über welche die Vorrede mit Recht klagt, in hohem Maß überwunden. Dies tritt nicht nur in den ganz neu gearbeiteten Abschnitten, besonders in der Einleitung und dem Exkurs zu 2, 14—26 hervor, sondern macht sich auch bei der Detailerklärung vielfach angenehm geltend. In formeller Hinsicht möchte ich mir zwei Wünsche für die nächste Auflage erlauben. Erstens, daß die textkritischen Bemerkungen, welche ihre frühere Gestalt formell und materiell bewahrt haben, nach der von Weiß, Heinrici, Wendt mit Recht bevorzugten Methode, statt am Anfang jedes Kapitels zusammengedrängt zu sein, lieber an die einzelnen Abschnitte derselben verteilt wurden; auch würde eine materielle Neubearbeitung ihnen nicht schaden [1]). Zweitens würde ich wünschen, daß in Anmerkungen eine Übersicht über die einschlagende Litteratur gegeben würde. Hinsichtlich der benutzten Kommentare ist dies wenigstens für die Neuzeit am Schluß geschehen und dadurch einem mehrfach schon hervorgehobenen Mangel

---

1) In einer Reihe von Stellen ist Tisch. VII herangezogen, wo ich — wie bei der Lesart μοιχαλίδες 4, 4 — den Grund nicht einsehen kann, warum nicht die VIII wenigstens mitgenannt ist.

der Meyerschen Kommentare abgeholfen. Aber dasselbe möchte ich auch für die Einzelfragen empfehlen. Z. B. würde eine Zusammenstellung der einzelnen Vertreter der verschiedenen Auffassungen bei der Frage über die Person des Jakobus mit Angabe der Schriften, wo sie niedergelegt sind, in usum tironum sehr erwünscht sein; ebenso eine Übersicht über die Litteratur zu Jak. 2, 14 ff. Die bedeutendsten Namen kommen ja im Kontext der Darstellung vor, aber teils nicht alle neueren Arbeiten — z. B. nicht Isenberg, Rechtfertigung durch den Glauben; Preuß, Rechtfertigung des Sünders; Godets Aufsatz in seinen Bibelstudien; Schanz' Aufsatz in der Tübinger Quartalschrift 1880 —, teils ist es doch eine große Erleichterung, wenn man die Litteratur nicht erst mühsam sich zusammensuchen muß, sondern sie zusammengestellt findet. Dasselbe gilt von der Erklärung einzelner Stellen, wobei schon Meyer selbst in den letzten Auflagen anmerkungsweise die betr. Litteratur zusammenzutragen pflegte. So würde z. B. bei 2, 23 der Aufsatz von Rönsch bei Hilgenfeld 1873, bei 4, 5. 6 der von Grimm in den Studien und Kritiken 1854 zu nennen sein.

In den Einleitungsfragen ist es erfreulich, beide Verfasser fast durchweg in Übereinstimmung und dadurch den Chor der in dieser Hinsicht Einmütigen verstärkt zu sehen. Sowohl in der allzu lange durch dogmatische Voreingenommenheit gedrückten Frage über die Person des Jakobus wie hinsichtlich der Zeit der Abfassung unseres Briefes scheint sich mehr und mehr ein starker Konsensus herauszustellen. In ersterer Hinsicht bedauere ich nur, daß Beyschlag das Verhör der älteren Kirchenväter, das Huther angestellt hatte und auch Erdmann giebt, fortgelassen hat. Allerdings genügt schon das von Beyschlag Beigebrachte, um ein richtiges Urteil zu gewinnen, und an sich muß man jedem Verfasser die Freiheit lassen, selbst zu entscheiden, wie viel geschichtliches Material er aufnehmen will. Aber gerade bei dem Meyerschen Kommentar steht es doch anders. Weil er das Grundbuch für alle unsere jungen Theologen ist, haben diese, scheint mir, ein Recht, darin solche Fragen in ihrer ganzen Ausdehnung behandelt zu finden. Sachlich ist mir zweifelhaft, ob Beyschlag mit Recht den Jakobus „aus der inner-

lichsten, so zu sagen schon evangelischen Richtung des Judentums zum Christentum gelangen läßt (S. 19). Wäre er von vornherein so gerichtet gewesen, wie ist dann zu erklären, daß er bei Lebzeiten Jesu nicht an ihn glaubte? — Sehr lichtvoll und überzeugend ist der Abschnitt über die Briefempfänger gearbeitet. Zunächst wird mit Recht betont, daß durch die geschilderten Verhältnisse ausgeschlossen wird, daß die Leser sich in gemischten Gemeinden befinden. Wie wäre unter dieser Annahme das Fehlen jedes Grußes an die heidenchristlichen Brüder zu erklären? Das wäre doch nur auf Grund eines judenchristlichen Fanatismus möglich, von dem unser Brief keine Spur enthält. Ferner weisen Erdmann und Beyschlag übereinstimmend mit Recht die Annahme zurück, daß die „Reichen" in unserem Briefe Heiden oder Heidenchristen sind (besonders durchschlagende Bemerkungen gegen letzteres bei B., S. 10). Dagegen kann ich Beyschlag nicht beistimmen, wenn er auch 1, 10 die Reichen von ungläubigen Juden versteht, wie dies ja freilich an den übrigen Stellen der Fall ist. Er selbst erkennt S. 11 unter Berufung auf 4, 13 an, daß einzelne Wohlhabende in den Gemeinden vorhanden gewesen seien. Auf diese 1, 10ff. zu beziehen, scheint mir der Zusammenhang zu gebieten. Nicht nur ist es, wie Erdmann bemerkt, das Natürlichste, das zu beiden Subjekten (ὁ ταπεινός und ὁ πλούσιος) gehörige Verbum καυχάσθω beide Male übereinstimmend zu fassen und nicht das eine Mal ernstlich, das andere Mal ironisch; sondern auch das ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός führt darauf, daß der πλούσιος gleichfalls als Bruder zu denken ist. Und der Sinn, der bei dieser Fassung entsteht, ist den Verhältnissen des Briefes so angemessen wie möglich. Die armen Christen stehen unter dem Druck der reichen Juden, von welchen sie sozial abhängig und deren Vexationen eben darum ausgesetzt sind (5, 4). Dieser Druck fällt bei den reicheren Christen, die eine selbständige Existenz haben, fort und so ist diese Art von πειρασμοί, von der Jakobus hier redet, für sie nicht vorhanden. Wenn nun der Brief diese πειρασμοὶ als Grund zur Freude und zum Rühmen hinstellt, weil sie zu christlicher Charakterbildung beitragen, so scheint der Reiche über die Verschonung mit jenen Anfechtungen als über eine religiöse

Benachteiligung sich beklagen zu können. Dem gegenüber sagt der Verfasser, auch der Reiche, der in der Gegenwart wegen günstiger äußerer Lage jenes Erziehungsmittels entbehrt, könne in der Erwartung, daß die bevorstehende, bei den dolores Messiae erfolgende Katastrophe ihm seinen Reichtum nehmen, ihn also in die gleiche Lage mit seinen armen Brüdern bringen werde, schon jetzt in Hoffnung an dem Ruhme der Armen sich beteiligen. Bei dieser Auffassung wird man nicht nur die für mein Gefühl gerade an dieser Stelle störende Ironie los, sondern hat auch den Vorteil, daß V. 12 sich unmittelbar an das Vorige anschließt, indem er resummierend das allgemeine Christenlos der πειρασμοί, welches früher oder später jeden Christen trifft, preist. Die Schäden der Gemeinden werden von Beyschlag wieder sehr treffend gezeichnet, nur daß ich den Ausdruck, es liege „eine gewisse Demoralisation“ vor (S. 14), für viel zu stark halte. Derselbe beruht wohl auf dem allerdings sehr ungünstigen Eindruck, den man aus 4, 1—10 gewinnt. Es darf aber, um gegen die Leser gerecht zu sein, nicht übersehen werden, daß Jakobus immer die drastischesten und stärksten Ausdrücke liebt. Beyschlag selbst erkennt die Bildlichkeit der Vorwürfe in jener Stelle an: „ihr führt ja förmliche Kriege und Schlachten auf“, — „es ist ein wahrer Feldzug in euren Gliedern“, — „es findet das reine Morden unter euch statt“. Das alles will doch nur sagen, daß die Selbstsucht, das Trachten nach irdischem Gut, bei den Lesern noch nicht gebrochen ist, daß sie in rücksichtsloser Weise ihren eigenen Vorteil verfolgen, statt immer den der Brüder in erster Linie ins Auge zu fassen, daß sie diejenigen beneiden, die in glücklicheren äußeren Verhältnissen sich befinden. Wäre der Brief an eine einzelne Gemeinde gerichtet, so könnte man glauben, daß bei ihr in besonders hohem Grade Uneinigkeit und Streit herrschte. Aber bei dem encyklischen Charakter des Sendschreibens läßt sich doch nicht annehmen, daß in allen Gemeinden dieselben Mißstände in gleichem Grade herrschten; ja wenn es der Fall gewesen wäre, könnte der Verfasser das doch nicht wohl gewußt haben. Was er seinen Lesern zum Vorwurf macht, ist überall der Fall und eben darum kann er es ganz allgemein bei allen voraussetzen: es sind

Sünden, welche im Gefolge der Armut immer auftreten, und die starken Ausdrücke, die gebraucht werden, sollen nur darauf hinweisen, daß auch die feineren, gar nicht vom legalen, sondern vom moralischen Standpunkt aus verwerflichen Zustände schließlich auf die Übertretung des fünften und siebenten Gebotes herauskommen, daß jedes Hangen an und Trachten nach weltlichem Gut und Genuß schon Ehebruch gegen Gott ist. Ebenso steht es auch mit dem Vorwurf, daß sie keine Werke haben. So gut noch heute jeder Christ sich den betreffenden Abschnitt gern gesagt sein läßt und sich in irgendeinem Maß davon getroffen fühlt, so gut auch damals. Mit einem Wort: ich glaube, man verkennt die plastische und drastische Darstellungsart des Verfassers, wenn man seinen Lesern ganz besondere und hochgradige Sünden der gerügten Art zum Vorwurf macht, statt die ausgesprochenen Rügen auf Mängel zu beziehen, welche den judenchristlichen Gemeinden damals überall nahe lagen, und die der Verfasser durch möglichst pointierte Darstellung ihnen als sündlich zum Bewußtsein zu bringen sucht. — Völlig einverstanden bin ich mit unseren beiden Kommentatoren, daß die merkwürdige Allgemeinheit der Adresse sich nur in der frühesten Zeit der Kirche begreifen läßt, wo sie durch die geschichtlichen Verhältnisse von selbst die nötige Bestimmtheit bekam, sofern es damals nur judenchristliche Gemeinden und diese nur in den Palästina benachbarten Ländern gab. Unnötig und ohne geschichtlichen Anhalt scheint mir Erdmanns Hypothese zu sein, Jakobus habe neben der Leitung der Muttergemeinde besonders die oberhirtliche Pflege der christlichen Diasporagemeinden gehabt, während die Apostel die Pflege der palästinensischen Gemeinden und die Missionsthätigkeit sich angelegen sein ließen (S. 61). Eine solche einheitliche Organisation und büreaukratische Ämterverteilung scheint mir nach allem, was wir von der Urzeit der Kirche wissen, ganz unwahrscheinlich. Daß zur Zeit der Abfassung unseres Briefes das Christentum schon über die nächste Umgebung Palästinas hinaus sich verbreitet hatte, ist Erdmann zuzugeben; dennoch wird man mit Beyschlag die syrisch-cilicischen Gemeinden als den nächsten Leserkreis anzunehmen haben. Vortrefflich macht letzterer den Inhalt von 2, 14 ff. für die frühzeitige Abfassung des Briefes gel-

tend. Die Naivetät, mit welcher das Beispiel des Abraham vom Verfasser für seine Meinung geltend gemacht wird, als wenn gar keine andersartige Verwertung desselben möglich wäre, ist entscheidend. „Seit wann ist es denn Vernunft und Sitte, etwas Kontroverses, das ein Andersdenkender zu seinen Gunsten benutzt hat, als etwas für die entgegengesetzte Thesis selbstverständlich Sprechendes in triumphierendem Frageton vorzuhalten?“ (S. 36.)

Gehen wir von den einleitenden Fragen zu der exegetischen Einzelbehandlung, so erregt ja immer die Stelle über Glaube und Werke das nächste Interesse. Beide Ausleger haben hier nicht dasselbe Resultat gewonnen, und Referent kann seinerseits sich mit keinem von beiden völlig identifizieren. Am weitesten weiche ich von Erdmann ab. Nach seiner Meinung ist dem Jakobus der wahre Glaube Prinzip für die Werke. „Der rechte Glaube hat das Lebensprinzip in sich, aus dem die Werke hervorgehen müssen“, sagt er mit Neander (S. 180). „Die Werke sind die naturgemäßen Auswirkungen und Bethätigungen des in dem Glauben vorhandenen Lebens“ (S. 181). Konsequenterweise ist für E. daher der Glaube der getadelten Leser „seinem innersten Wesen nach bloßer Mundglaube und reiner Scheinglaube“ (S. 179), und er gebraucht davon sogar einmal das Wort Heuchelei (S. 175). „Der Gegenstand der Polemik ist ein Glaube, der sich mit theoretischer Erkenntnis (V. 19) und mit dem Herr-Herr-Sagen begnügen will“ (S. 181). Es handelt sich also nach E. in unserer Stelle um zweierlei Begriffe vom Glauben (S. 218). Ein Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus ist natürlich bei dieser Auffassung nicht vorhanden, sondern sie betonen nur verschiedene Seiten der Wahrheit je nach Bedürfnis (S. 219 ff.). Mit dieser ganzen Darstellung scheint mir der Verfasser die Meinung des Jakobus nicht zu treffen. Daß dieser von zweierlei Glauben, einem wahren und einem nur vermeintlichen, rede, scheitert an jedem Verse. Wo ist auf diesen Gegensatz nur mit einer Silbe hingewiesen? Im Gegenteil. Gleich V. 14 schneidet der Satz *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;* diese Fassung ab. Freilich „nimmt der Artikel einfach den vorangegangenen Begriff wieder auf“ (S. 176), und sagt, daß der Glaube, den der Leser von sich prädiziert, ihn nicht

retten könne; aber wenn Jakobus meinte, daß eine andere Art von Glauben dies vermöge, so müßte er das unbedingt durch ein αὕτη oder τοιαύτη markieren. Wenn ferner von einem συνεργεῖν des Glaubens V. 22 die Rede ist, so mag man das Verbum fassen, wie man will: jedenfalls ist nicht gesagt, daß der Glaube sich in den Werken expliziert, sondern daß er bei ihnen (oder bei der σωτηρία) konkurriert, also ist offenbar eine doppelte, wirkende Potenz gesetzt. Die Werke, von denen Jakobus redet, sind allerdings nicht ohne Glauben möglich (vgl. Beyschlag S. 135), aber der Glaube ist nur ein Moment dabei. Endlich wenn es V. 24 heißt, der Mensch werde nicht aus Glauben allein gerecht, so ist am Tage, daß nicht gemeint ist, der Mensch werde nicht durch eine falsche Art des Glaubens allein gerecht, sondern daß von dem Glauben schlechthin verneint wird, daß er Gerechtigkeit wirke, wenn nicht ein zweites Moment hinzukomme, ohne welches aber der Glaube immer noch Glaube ist. Für seine Auffassung, daß Jakobus den Lesern den (wahren) Glauben eigentlich abstreite, beruft sich E. auf den Vergleich V. 15. 16. „Dort ein (bloßes) Reden vom Besitz des Glaubens, hier ein Reden vom Besitz der Liebe" (S. 178 f.). Dieser Sinn der Parallele ist möglich, aber nicht der einzig mögliche. E. sieht in dem Verhalten, das Jakobus tadelt (V. 14), Glaubenslosigkeit, V. 15 f. Lieblosigkeit. Aber es ist die andere Möglichkeit vorhanden, daß die in V. 15. 16 geschilderten Menschen wirkliches Mitleid mit den Armen haben, daß die Wünsche, die sie ihnen aussprechen, nicht bloße Redensarten, sondern ernst gemeint sind, — nur bleibt es bei den frommen Wünschen und sie thun nichts zu deren Verwirklichung. Diese Herzensstellung kann als Mangel an Liebe charakterisiert werden, und so würde Paulus geurteilt haben. Aber sie kann auch als eine Liebe dargestellt werden, der es an dem hinzutretenden Moment der Energie des Handelns fehlt: viel Gefühl und kein Wille. Und daß es so von Jakobus aufgefaßt ist, zeigt eben der Gesamtinhalt des Abschnittes.

Die Fehler, die ich bei Erdmann in der Bestimmung des jakobinischen Glaubensbegriffs zu erkennen meine, hat Beyschlag in bedeutendem Maß vermieden. Er stellt wiederholt den richtigen

Ausgangspunkt fest, daß der Glaube der Leser auch für das Urteil des Jakobus wirklich Glaube sei (z. B. S. 198 Anm.). Jakobus mache, was für den ganzen Abschnitt bemerkenswert sei, keinen Unterschied zwischen echtem und unechtem Glauben (S. 119). Der Glaube der Leser sei kein bloß theoretischer, nuda notitia — also auch nicht, wie E. meint, reiner Mundglaube —, sondern enthalte das Moment des Vertrauens (ebd.). Den eigentlichen Kernpunkt trifft B. mit dem Satz, πίστις bezeichne bei Jakobus das religiöse Rechtverhalten des Menschen, ἔργα das sittliche in seinem ganzen Umfange (ebd.). Aber eine Unklarheit kommt in diese richtigen Bestimmungen durch Beyschlags Auffassung von V. 19. Auf Grund desselben findet er „als grundlegendes Moment" in dem Glaubensbegriff des Jakobus „die innere Gewißheit von gewissen übersinnlichen Thatsachen und Wahrheiten" (S. 129). Zunächst muß konstatiert werden, daß dies „grundlegende" Moment in sämtlichen übrigen Stellen des Briefes gar nicht hervortritt. Nach 1, 6 ist der Glaube, welcher Bestimmtheit des Gebetes sein soll, gerade nach Beyschlags vortrefflicher Erklärung gar nicht die Überzeugung, daß Gott Gebete erhört, sondern „im Gegensatz zu dem zwischen Gott und Welt geteilten Wesen des Zweiflers die ungeteilte, vertrauensvolle Hingebung des Gemütes an Gott". Ebenso 5, 15. Ferner 2, 5 bildet Jakobus den Gegensatz zwischen irdischer Armut und Reichtum ἐν πίστει. Da kann πίστις nicht die „Gewißheit von übersinnlichen Wahrheiten" sein, als wenn der Reichtum des Christen in einer Summe von Lehrsätzen bestände, sondern es ist Ausdruck für die religiöse Bestimmtheit des Menschen, welche ihm statt der irdischen Güter die Teilnahme an den übernatürlichen des Gottesreiches vermittelt. Ebenso ist 2, 1 nicht gemeint, die theoretische Überzeugung, daß Christus der Verherrlichte sei, schließe Prosopolepsie aus, denn jene theoretische Überzeugung hatten die Leser und waren doch προσωπολῆπται, sondern die auf diese Thatsache sich gründende religiöse Bestimmtheit des Christen reime sich nicht mit einer Beurteilung der Menschen nach ihren irdischen Verhältnissen. Dieselbe Bedeutung von π. liegt 1, 3 vor, wenn es dort echt ist. Diese Anwendung von π. bei Jakobus ist durch-

aus die gemein-apostolische, die wir bei allen neutestamentlichen Schriftstellern, auch Paulus, als die Grundlage finden, von der aus sie den Begriff verschieden nuanciert haben. Weil nämlich das Vertrauen auf Christus oder auf die von ihm gebrachte Heilsbotschaft das charakteristische Merkmal für den Christen ist, wird *πίστις* die zusammenfassende Bezeichnung für die christlich-religiöse Bestimmtheit, für die eigentümliche christliche Religiösität und *πιστεύοντες* terminus technicus für die Christen. Von diesem Sprachgebrauch aus redet Jakobus, und das Moment des assensus tritt daher ganz bei ihm zurück. Das ist nun V. 19 ganz anders. Denn indem hier der Glaube, daß einer Gott ist, als ein dem Christen mit den Dämonen gemeinsames Merkmal hingestellt wird, ist das Wort Glaube in einem schlechthin außerreligiösen Sinne gebraucht; der Glaube der Dämonen ist ja so wenig eine religiöse Bestimmtheit, daß er vielmehr die irreligiöse Konsequenz des *φρίσσειν* hat. Je mehr nun Beyschlag recht hat, daß es dem Glauben der Leser nicht an dem religiösen Merkmal des Vertrauens fehlte, je weniger konnte Jakobus billigerweise ihren Glauben mit dem der Dämonen parallelisieren. Die Leser konnten mit vollem Recht erwidern, daß zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied sei. Freilich hat es ja zu allen Zeiten eine Orthodoxie gegeben, welche bloßer Verstandesglaube ohne jede innere Religiosität ist, und dieser mag man den Vorwurf machen, sie habe denselben Glauben wie die Dämonen. Aber es giebt auch eine Religiosität, welche eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott sucht, und in Gebet und Vertrauen auf Gott sich äußert, aber es an sittlicher Energie fehlen läßt; und von ihr läßt sich ohne die höchste Ungerechtigkeit nicht sagen, daß ihr Glaube dem der Dämonen gleiche. Letzterer Art ist auch nach Beyschlag der Zustand der Leser, und darum kann Jakobus nicht den 19. Vers ihnen entgegenhalten. Alles Gesagte führt darauf, daß der Standpunkt des V. 18 eingeführten und auch in V. 19 noch redenden Interlokutors (*τις*) nicht der des Jakobus selbst ist, — eine Annahme, die schon an sich durch die Einführung einer dritten Person als die nächstliegende sich darstellt. Erdmann und, ihm beistimmend, Beyschlag begründen ihre Meinung, der dritte teile des Jakobus

Standpunkt, mit der Neigung des Verfassers zu dramatischer Veranschaulichung. Diese Erklärung müßte man sich gefallen lassen, wenn feststände, daß der dritte die eigenen partes des Jakobus agierte. Wenn aber der Inhalt des Folgenden zeigt, daß dies nicht der Fall ist, so kann man sehr zufrieden sein, jener immerhin prekären Begründung nicht zu bedürfen. Vielmehr geben V. 18 f. die Konsequenzen, welcher ein dritter aus dem Verhalten der Leser ziehen könnte, — Konsequenzen, die zwar ungerecht sind, und die Jakobus selbst sicher nicht vertritt, die er aber anführt, um den Lesern zu Gemüte zu führen, welche üble Mißdeutung ihr Christentum von anderer Seite erfahren kann. Der Standpunkt des dritten kennzeichnet sich als der eines bloßen Moralismus. „Du sagst, daß du ein eigentümliches religiöses Verhältnis zu Gott (*πίστις*) hast; darauf mache ich nicht Anspruch; aber praktische Sittlichkeit habe ich, und die ist meine Religion (*ἡ πίστις μου*). Der sittliche Mensch ist als solcher der religiöse, die Sittlichkeit an sich schon Beweis der Religiosität (*ἐκ τῶν ἔργων μου δείξω σοι τὴν πίστιν μου*). Dagegen du hast nicht nur mir gegenüber ein Defizit in sittlicher Beziehung, sondern bist auch ganz außerstande, das von dir behauptete religiöse Verhältnis zu Gott zu konstatieren. Dein Glaube kommt (V. 19) auf ein bloßes theoretisches Fürwahrhalten hinaus." Das alles ist nun freilich schief. Es ist nicht wahr, daß die Werke in jedem Fall den Glauben, d. h. Sittlichkeit die Religiosität beweise; es ist nicht wahr, daß ohne sittliche Energie bloß ein assensus für die Religion übrig bleibt. Mit diesem Satz beweist der Interlokutor, daß er gar kein Verständnis für das Wesen der *πίστις* im christlichen Sinne, als des Bewußtseins der Gemeinschaft mit Gott, eines Lebens in der Luft der Ewigkeit, hat. Aber es ist ein Mißverständnis, gegen das die Leser sich schlechterdings nicht schützen können: wie wollen sie ohne die *ἔργα* die Realität des von ihnen in Anspruch genommenen Verhältnisses zu Gott beweisen? Sie selbst verschulden durch ihre sittliche Schlaffheit diese Mißdeutung des Christentums, wie denn bis auf diesen Tag der Inhalt von V. 18. 19 fortwährend von solchen, die ohne Verständnis für das Wesen des Glaubens sind, gegen denselben geltend gemacht wird.

Daß also der τὶς einen anderen Standpunkt als Jakobus und als seine Leser vertritt, daß er ein Nichtchrist ist, daß seine Worte über V. 18. 19 sich erstrecken und in V. 20 Jakobus selbst mit der erneuten Anrede wieder auf demselben Punkt einsetzt, auf dem V. 17 die Sache stehen geblieben ist: das halte ich für das Richtige an der Auslegung Stiers, während ich ihm den pharisäischen Juden gern schenke. Die vorgeschlagene Fassung scheint mir das Verständnis des ganzen Abschnittes zu fördern: für die Einführung des τὶς ist ein sachlicher Grund vorhanden; die beiden Verse ordnen sich dem Gedankengang organisch ein; der von allen anderen Stellen des Briefes abweichende Glaubensbegriff V. 19 ist verständlich, da er aus ganz anderem Munde stammt; die Unklarheit, die sonst durch V. 19 in den eigenen Glaubensbegriff des Jakobus kommt, ist vermieden, und das Schwanken, welches Beyschlag S. 148 ihm vorwirft, ist nicht vorhanden.

Damit ist auch ein anderes Schwanken, das nach Beyschlag bei Jakobus sich findet, in Wegfall gekommen. Derselbe soll nämlich (S. 148) bald den Glauben als lebendigen Grund der guten Werke ansehen (2, 18), bald, weil ihm die sittliche Verpflichtung, das Gewissen, eine selbständige Triebkraft im Menschen ist, als bloßen Mitarbeiter des sittlichen Gehorsams (2, 22). Die unbefangene Anerkennung des letzteren Punktes ist der große Vorzug der Beyschlagschen Exegese vor derjenigen Huthers und Erdmanns, die durchweg den Glauben als Prinzip und alleinigen Quell der Werke ansehen. Aber meines Erachtens ist die letztere Anschauung nirgends bei Jakobus vorhanden, da V. 18 gar nicht seinen eigenen Standpunkt enthält. Die Frage, um die es sich schließlich in dem ganzen Abschnitt handelt, ist: wie verhält sich bei dem Christen die Religiosität (πίστις) zur Sittlichkeit (ἔργα)? Die Entscheidung des Jakobus beruht auf der Beobachtung, daß die πίστις wesentlich ein Verhältnis zu Gott ist, also Zuständlichkeit, die ἔργα ein Verhalten zu Gott, also Aktivität. Das letztere ist nun das Ausschlaggebende, aber so, daß das Verhalten des Christen sein Verhältnis zu Gott zur Voraussetzung hat: es ist dem Jakobus selbstverständlich, daß Abraham gläubig war, also ein Verhältnis zu Gott hatte (V. 23); der

Glaube ist συνεργός (V. 22); wenn die Rechtfertigung οὐκ ἐκ πίστεως **μόνον** erfolgt, so ist damit gegeben, daß die πίστις irgendeine konkurrierende Stellung dabei hat. Aber anderseits muß das ἐργάζεσθαι hinzukommen, und zwar folgt aus dem Begriff des συνεργεῖν, daß jenes nicht bloße Selbstfolge des Glaubens ist, sondern ein zweites neben dem Glauben. Die bloße religiöse Zuständlichkeit, die πίστις heißt, ist an sich etwas Ruhendes, Passivität. Zur Aktivität gelangt sie nur durch Hinzutritt eines von ihr unterschiedenen Prinzipes, nämlich der Willensenergie. Im Glauben **ist** der Mensch (religiös) **bestimmt**, in den Werken **bestimmt** er anderes, wirkt bestimmend auf anderes ein. Somit sieht Jakobus allerdings in Religiosität und Sittlichkeit zwei unterschiedene Prinzipien vertreten. Dennoch aber stehen sich beide nicht spröde gegenüber, sondern es findet zwischen beiden ein Wechselverhältnis statt, wie V. 23 aussagt: da die Werke christliche, von einem Christen geschehende sind, so ist die religiöse Bestimmtheit des Betreffenden für sie maßgebend, συνεργεῖ ἡ πίστις τοῖς ἔργοις, diese können ohne jene nicht gedacht werden; anderseits gewinnt durch die Werke der Glaube seine τελείωσις, indem er erst so eine in das Leben eingreifende und es bestimmende Macht wird. So kann Jakobus sagen, Gott hat den Abraham in Anbetracht seines Glaubens gerechtfertigt, denn damit war ein Moment gesetzt, ohne das es gottgefällige Werke nicht giebt: es war eine Rechtfertigung auf Hoffnung; er kann sagen, die Rechtfertigung erfolge aus Glauben **und** Werk (οὐκ ἐκ π. μόνον), denn es sind in der That zwei von einander nicht nur begrifflich unterscheidbare, sondern auch in der Praxis oft genug nicht verbundene Momente; er kann sagen, die Rechtfertigung trete auf Grund der Werke ein (ohne daß der Glaube erwähnt wird), denn da es sich von Werken der Christen handelt, ist der Glaube selbstverständliche Voraussetzung; er kann endlich sagen, der Glaube an sich sei tot, d. h. bloße Passivität, wirkensunfähig; denn die Rechtfertigung ist nicht von der bloßen Zuständlichkeit des Menschen abhängig, sondern von dessen sittlichem Charakter, der aber bei dem Christen seine Religiosität, d. h. sein Verhältnis zu Gott, zur Voraussetzung hat. Demnach scheint mir Jakobus in allen Stellen eine durchaus in

sich übereinstimmende Anschauung zu vertreten: nirgends ist ihm der Glaube Prinzip der Werke, alleinige Kausalität derselben, wohl aber einer der beiden Faktoren christlichen Handelns: religiöse Bestimmtheit des Menschen und Angeregtheit des Willens, die auf einander wirkend sich gegenseitig durchdringen müssen. Das religiöse Besitzen und Genießen muß zum Thun werden: dann erst ist der Mensch gerecht. Sollte von dieser Auffassung aus nicht auch die merkwürdige Vergleichung V. 26 Licht erhalten? Daß Leib und Geist hier nicht als das Äußere und Innere in Betracht kommen, ist klar; aber die Annahme, „daß Jakobus nicht die einzelnen Glieder seines Vergleiches mit einander, sondern nur den Zustand der entseelten an sich mit der Beschaffenheit des werkelosen Glaubens vergleichen“ wolle (Beyschlag, S. 146), thut doch dem Verse nicht Genüge, wie Beyschlag selbst durch die Wendung „man wird annehmen müssen“ dies Gefühl bekundet. Der Vergleich kommt aber zu seinem Rechte, wenn man *πίστις* als religiöse Zuständlichkeit faßt. Dann ist nach dieser Seite *πίστις* in der That mit dem Leib zu vergleichen, der an sich auch bloße Zuständlichkeit ist und erst durch die *ἔργα*, welche auf dem Willen beruhen, aus dieser Zuständlichkeit erlöst wird. Dieser Wille ist das *πνεῦμα*. So ist der Gedanke also, daß auch die bloße religiöse Zuständlichkeit ein wirkensunkräftiges, d. h. das Heil nicht schaffendes Moment ist und erst das sittliche Thun eintreten muß, das Prinzip der Spontaneität hinzukommen muß, um diese bloße Zuständlichkeit zu überwinden und das religiöse Prinzip zu vollenden (*τελειῶσαι*). Der sittliche Trieb ist die notwendige Ergänzung der religiösen Bestimmtheit, wenn diese von Heilsfolgen begleitet sein soll. Ob diese Auffassung des Verhältnisses von *πίστις* und *ἔργα* die einzig mögliche, ob sie die absolut richtige und durchschlagende ist, ist nicht die Frage. Aber daß sie überhaupt möglich ist und von Jakobus vertreten wird, scheint mir beweisbar.

Für die übrigen Teile des Briefes muß ich mich mit einzelnen Bemerkungen über die beiden Kommentare begnügen. Beyschlag nimmt 1, 2—12 als den ersten, 1, 13—27 als den zweiten Abschnitt. Richtiger erscheint es mir, mit Erdmann den ersten

Abschnitt bis 1, 18 gehen zu lassen. Denn 1, 2—12 und 1, 13—18 stellen die richtige Beurteilung des *πειρασμοὶ* nach zwei verschiedenen Seiten dar: 1, 2ff., wozu dieselben von Gott bestimmt sind; 1, 13ff., wie sie nicht aufgefaßt werden dürfen. Die äußere Lage ist von Gott herbeigeführt, um die christliche Charakterbildung zu fördern; dagegen wenn sie zu einer Reizung zum Bösen führt, ist das des Menschen, nicht Gottes Schuld. In V. 17 liegt der ganze Nachdruck auf *ἀγαθὴ* und *τέλειον*: alles, was gute Gabe und vollkommenes Geschenk ist, kommt von Gott, d. h. nur dies, nichts Schlechtes. V. 18 ist dann nicht mit B. als höchste Konsequenz, sondern als das durchschlagendste Beispiel dieses Satzes gemeint. — „Wie kann der Gott, der uns aus freiem Willen (*βουληθείς*) die höchste Wohlthat erwiesen hat, uns zum Bösen reizen wollen?“ — 1, 21 nehmen E. und B. *περισσεία* als „Überschwang“, „das Überschäumende“; das paßt aber doch schlechterdings nicht in den Zusammenhang. Die Leser sollen doch nicht nur vor einem hohen Maß von *κακία*, sondern vor dieser schlechthin gewarnt werden. Warum soll *περισσεία* nicht dieselbe Bedeutung haben können wie *περίσσευμα* (Mark. 8, 8) und *τὸ περισσεῦον* (Matth. 14, 28): id quod restat, was an *κακία* noch in euch als Residuum geblieben ist? 2, 1 nehmen beide Ausleger *τῆς δόξης* als nähere Bestimmung zu dem ganzen Ausdruck *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χ.* Ich möchte auf die von meinem Herrn Kollegen Klostermann vorgeschlagene Erklärung (Evang. K.-Ztg. 1880, S. 283) aufmerksam machen: „Der Glaube an den Herrn Jesus als verherrlichten Christus“, wobei er sich auf den Ausdruck *χερουβεὶμ τ. δόξης* (Hebr. 9, 5) beruft. Allerdings ist es mißlich, die ständige Verbindung *Ἰ. Χ.* auseinanderzureißen, aber gerade bei einem judenchristlichen Verfasser ist es am ehesten begreiflich, daß er *Χρ.* als Appellativum gefaßt hat, und sachlich hat diese Erklärung viel Einnehmendes. 2, 4 lassen beide Ausleger das *καὶ* vor *οὐ* fort und nehmen *οὐ διακρίθητε* als Nachsatz. „Zweifeltet ihr da nicht in euch selbst, d. h. waret ihr da nicht mit eurem Glauben in Widerspruch geraten?“ (B., S. 104.) Aber zweifeln ist doch etwas anderes als in Widerspruch geraten oder „im Glauben

schwankend werden“ (Erdmann). Die Unechtheit des *καὶ* ist doch durchaus nicht sicher; Beyschlag selbst bemerkt, daß die Fortlassung des *καὶ* viel erklärlicher sei, als seine Einschiebung. Ich möchte glauben, daß sachlich V. 4a zum Vordersatz gehört, indem ein durch die Zwischenreden V. 3 veranlaßtes Anakoluth vorliegt. Der Verfasser hat vergessen, daß er mit *ἐὰν* angefangen hat, und fährt V. 4a fort, als hätte er sein Beispiel in einem Hauptsatz eingeführt. V. 4a giebt die Spitze der Verschuldung: nicht einmal gezweifelt haben sie bei ihrem Thun, sc. ob es auch recht sei. V. 4b giebt dann das Urteil über ihr ganzes Benehmen; hier also würde bei regelmäßiger Konstruktion erst der Nachsatz beginnen. „Und so seid ihr *κριταὶ διαλογ. πονηρῶν* geworden.“ Wie ein *κριτὴς ἀδικίας* ein solcher ist, in dem Ungerechtigkeit ist, so ein *κρ. διαλ. π.* ein solcher, in dem böse Gedanken sind. Diese bestehen darin, daß der Reiche ihnen als höchst wertvolle Acquisition, der Arme als ganz gleichgültiges Subjekt erscheint. Von diesen Gedanken aus haben sie sich zu Richtern über ihren Wert aufgeworfen, ihr Urteil gestaltet. Auf den dunkeln Ausdruck *τροχὸς τ. γενέσεως* 3, 6 läßt sich E. nicht näher ein, sondern begnügt sich mit der Bemerkung, es sei bildliche Bezeichnung des in stetem Kreisumlauf begriffenen persönlichen Daseins. B. nimmt *τροχὸς* von der Peripherie. „Jakobus scheint die Zunge mit der Achse, das gesamte übrige Dasein des Menschen, den ganzen Wandel, mit dem Rade zu vergleichen, das von der Achse aus bewegt wird.“ Die erstere Erklärung scheint mir einfacher zu sein. Hinsichtlich des zweiten Kreuzes der Auslegung 4, 5. 6 stimmen in der grammatischen und Begriffs-Erklärung in V. 5 beide Ausleger überein; nur verzichtet B. darauf, hier eine alttestamentliche Stelle citiert zu finden, und nimmt an, daß ein bekannter frommer Spruch späteren Ursprunges irrig als biblische Reminiscenz betrachtet sei; E. rekurriert auf Jes. 43, 8—11. Letzteres ist auch mir unwahrscheinlich. Sollte etwa Sach. 8, 2 die dem Verfasser vorschwebende Stelle gewesen sein? Dort heißt es: קִנֵּאתִי לְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה וְחֵמָה גְדוֹלָה קִנֵּאתִי לָהּ ··· שַׁבְתִּי אֶל־צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם. Dort ist nicht nur der Gedanke des brennenden eifersüchtigen Verlangens Gottes nach seinem Volk enthalten, sondern

auch das παροικεῖν oder παροικίζειν der Jakobusstelle findet sich hier, und der ganze Unterschied ist sachlich, daß statt von Gott bei Jakobus von seinem Geist geredet ist als dem im Menschen wohnenden, d. h. daß die Stelle ins Neutestamentliche übersetzt ist. Sehr erfreulich ist es, daß Beyschlag gegen Huther und Erdmann die einfache, den Worten allein gemäße Erklärung von 5, 12 als einem absoluten Verbot jedes Schwures mit Einschluß des Schwures bei Gott verficht. Wie man sich das mit dem im Alten Testamente geradezu gebotenen Eide (Erdmann) reimen will, wie mit der allgemein christlichen Praxis, ist für die Exegese gleichgültig: die Ausdrücke μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον und ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ κτλ. sind zu klar und deutlich, als daß man über die Meinung des Verfassers im Zweifel sein könnte. „Alles über das einfache Ja und Nein Hinausgehende ist nur ein Produkt der unter den Menschen herrschenden Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit; dem Gotteskind aber geziemt anstatt der nur ausnahmsweise, beim Eid, eintretenden heiligen Scheu vor der Lüge jedes Ja und Nein eidlich zu nehmen“ (Beyschlag, S. 228). Auch hinsichtlich des Salbens mit Öl (5, 14) gehen beide Ausleger auseinander. Erdmann nimmt mit Huther dasselbe als Mittel zur Linderung der Schmerzen, stellt es also unter den medizinischen Gesichtspunkt; Beyschlag faßt es als mit dem Gebet zusammenwirkendes Agens bei der wunderbaren Heilung, stellt es also unter den religiösen Gesichtspunkt. Das letztere erscheint mir als das Richtige, nur daß ich noch stärker die rein symbolische Bedeutung des Salbens hervorgehoben sehen möchte: es ist ebenso wie die Handauflegung u. dgl. weder magische noch medizinische Vermittelung der Heilung, sondern ähnlich, wie wenn Christus des Taubstummen Ohr und Zunge berührt, ein Sinnbild der Geistesmacht, welche im Gebet ihren Wortausdruck findet. Beyschlag geht S. 234 auf die Schwierigkeit ein, daß die Heilung hier unbedingt vorausgesetzt zu werden scheint. Mit Recht weist er Huthers Bemerkung als ungenügend zurück, daß, auch wenn die leibliche Heilung nicht eingetreten sei, in höherem Sinne das Gebet erhört werde. Diese Erklärung macht die ganze Lehre von der Gebetserhörung zu einer wächsernen Nase und stimmt durchaus nicht mit der Einfachheit

und Unbedingtheit der Schriftlehre von derselben. Sachlich halte ich Beyschlags Erklärung für richtig, daß, wo man den Willen des Herrn erkannte, seinen Diener abzurufen, der Versuch der Heilung nicht gemacht sei. Nur halte ich es für unnötig, das als eine notwendige Voraussetzung zu bezeichnen. Vielmehr ist es einfache Konsequenz des Ausdruckes εὐχὴ τῆς πίστεως. Das ist nämlich ein Gebet, welches aus der unbedingten Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen hervorgeht, das also nur eintreten kann, wenn der Gegenstand des Gebetes dem göttlichen Willen entspricht. Es ist, wie die Gebete des Herrn, nicht eine Frage an Gott, die bejahend oder verneinend beantwortet werden kann, sondern eine göttlich kausierte Gewißheit, daß so und nicht anders der göttliche Wille laute. Dazu kommt aber noch ein Moment. Die ganze Schilderung des Jakobus macht den Eindruck, daß der Kranke in seinem Zustand nicht bloß eine äußerliche Schickung, sondern eine göttliche Zornheimsuchung erkennt. Eine solche aber soll es in der Gemeinde Christi nicht geben. Indem er in diese Gemeinde sich hineinstellt — denn die Ältesten kommen nach Beyschlags richtiger Bemerkung als Vertreter der Gemeinde in Betracht —, gewinnt er Anteil an dem Grundgut der Gemeinde, der Vergebung der Sünden, dem Bewußtsein, nicht mehr dem Zorne Gottes unterstellt zu sein. Die leibliche Heilung kommt also in diesem Fall genau wie Matth. 9, 6 nur als Verbürgung dieses Gnadenstandes in Betracht, und in diesem Zusammenhang mit dem tiefsten religiösen Moment hat der Glaube die Gewißheit, daß sie Gottes Willen gemäß sei.

Ich fürchte fast, daß der Widerspruch, den ich im einzelnen vielfach gegen die beiden Kommentare, namentlich den Erdmannschen, erhoben habe, den Eindruck machen könnte, als wenn ich ihn unterschätzte. Ich will daher abschließend wiederholen, daß ich mich nicht nur persönlich an beiden in hohem Maße erfreut habe, sondern auch überzeugt bin, daß jeder von ihnen ein sehr tüchtiger Beitrag zum Verständnis dieses praktisch so überaus wertvollen neutestamentlichen Schriftstückes ist.

Kiel. D. E. Haupt.

. 2.

Böhl, Christologie des Alten Testamentes oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen. Wien (Braumüller) 1882.

Ein Buch von Böhl wird jeder, der ihn als einen Mann von Gelehrsamkeit und eigenen Gedanken, sowie von aufrichtiger Verehrung gegen das Wort Gottes aus seinen bisherigen Schriften kennen gelernt hat, mit der Erwartung in die Hand nehmen, es werde an Anregung und Belehrung durch die Lektüre nicht fehlen. Jene schätzenswerten Eigenschaften verraten sich auch in der eben erschienenen Christologie des Alten Testamentes; aber mancher Leser wird vor Mißtrauen und Unbehagen nicht zur Freude an ihnen kommen. Die meisten werden ein Gefühl der Unsicherheit darüber haben, ob sie zu der Gemeinde gehören, welche der Verf. sich vorstellt. Denn bald erscheint dieselbe als eine Versammlung von unwissenden Studenten, denen gesagt werden muß, daß jittᵉnēm von nathan herkomme, aber nicht erklärt zu werden braucht, weshalb das schwangere Weib Mich. 4, 9 mit „Freund" angeredet wird, weil sie jeden Gedanken, der dem Lehrer bei einem Bibeltexte kommt, im Gefühle ihrer eigenen Leere unbesehens verschlingen; bald als eine Sekte, die, selbst unverworren mit der Wissenschaft draußen, um der erbaulichen Gedanken willen, die er ihr spendet, ihrem Haupte dankbar und vertrauensvoll auch da zuhört, wo er ihr seine wissenschaftliche Begründung derselben nicht vorenthält. Wer außerhalb dieser Kreise steht und seine Bereitwilligkeit zu lernen nach dem Gewichte der Begründung einrichtet, welches der Autor seinen Aufstellungen giebt, wird finden, daß es dem Verf. doch gar zu sehr an Selbstkritik und an Methode fehlt. Hätte er jene geübt, so würde er nicht S. 289 durch die Vorstellung der Saftigkeit eines Sprosses sich haben verleiten lassen, die Lage Josuas in Sach. 3 dürr zu finden, oder durch die unberechtigte Identifizierung der Buchrolle in Ps. 40 mit dem

Pentateuch, zu sagen die Opferthora sei schon jetzt Gott mißfällig (S. 139), oder S. 141 durch eine irrige Deutung von Hebr. 10, 5, den Ausdruck zu wagen, für den Hebräerbrief sei der 40. Psalm das Vehikel, durch welches Christus in die Welt gekommen. Es klingt doch für den einfachen Verstand zu sonderbar, wenn es S. 235 heißt: „nicht dieser oder jener Mann aus dem Hause Davids, nein, die Jungfrau wird es thun", nämlich schwanger werden und den Immanuel gebären, namentlich wenn nachher ganz richtig betont wird, daß die Jungfrau (nicht Männern, sondern) verehelichten Frauen gegenüberstehe, oder wenn das „heute" in Ps. 2 S. 151, trotzdem es das Gestern und Morgen ausschließen soll, ein sprechender Beweis für das ewige Sohnesverhältnis zu Gott genannt wird, oder wenn S. 116 den Schriftworten Dt. 15, 15 ff., welche einen Propheten wie Mose verheißen, die Bemerkung vorangestellt wird, es werde da ausdrücklich ein anderer, größerer, der Herr dem ungenügenden Mose als einem bloßen Diener gegenübergestellt.

Man soll aber nicht bloß bei der Wahl des Ausdruckes, sondern auch bei der Entscheidung für neue Behauptungen Selbstkritik üben, indem man sich in die Seele der wissenschaftlichen Berufsgenossen versetzt und den von dort kommenden Bedenken gegenüber die eigene Vermutung erst erprobt. Auch das hat unser Verf. unterlassen, selbst wo er so kühne Deutungen vorträgt, wie daß die Worte: „Adam ist geworden wie unsereiner", von der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottgleichheit durch den Glauben zu verstehen seien (S. 69), oder daß das Essen von Butter und Honig in Jes. 7, 14 einen gesegneten Zustand des Landes bedeute (vgl. dagegen V. 21—25), der Knabe in V. 15 aber Schear Jaschub und nicht Immanuel sei (S. 238), oder daß die 7 Augen Sach. 3, 9 von den 7 Verwundungen Jesu zu deuten seien (S. 292), wobei noch die Geschmacklosigkeit unterläuft, daß die von der asketischen Litteratur gezählten 5 eigentlichen Wunden des Gekreuzigten durch Hinzunahme so genereller Mißhandlungen wie Geißelung, Dornenkrone auf die Siebenzahl gebracht werden. Hätte der Verf. sich als Leser einen handfesten Theologen gedacht, der nur annimmt, was ihm als notwendig dargethan ist, so

würde er vor vielen Phantastereien bewahrt geblieben sein. Die ziemliche Rücksicht auf den Leser zeigt sich nicht bloß in der vom Verf. abgelehnten Streitverhandlung mit den litterarischen Vorgängern, welchen der Leser bisher zugehört hat, sondern vor allem in der Innehaltung einer allgemein gültigen wissenschaftlichen Methode. Und diese läßt der Verf. leider über Gebühr vermissen. Sonst würde man doch erfahren haben, weshalb Jes. 24—35, trotzdem daß Jes. 28 als Erklärungsmittel von Sach. 3 nachträglich erwähnt werden muß, ferner Jes. 50 und der ganze Jeremia übergangen sind, weshalb Ezechiel mit einer Seite abgethan wird, und warum nicht im Hohenliede so gut wie im Ps. 45 eine messianische oder „soterologische" Weissagung gefunden worden ist, oder weshalb der Verf. zum Beweise für die messianische Auffassung des Alten Testamentes durch die Apostel zwar die historischen Bücher des Neuen Testamentes citert, aber nicht die Briefe, welche doch allein direkte Äußerungen über das Prinzip enthalten, nach dem die Apostel das Alte Testament gebrauchten. Die richtige Methode muß dem Leser dafür bürgen, daß der Stoff nach seinem vollen Umfange und nach seiner Natur, nicht nach zufälliger Auswahl und willkürlichem Gesichtspunkt zur Darstellung kommt. Sie bürgt ferner für die richtige Auslegung der Bibeltexte, indem sie es unmöglich macht, die Weissagungsworte aus ihrem Zusammenhange herauszureißen und nach den Ideen zu deuten, die man selbst gerade im Kopfe hat, aber nicht die Propheten und ihre Zuhörer; sie leidet es nicht, daß man die vereinzelten Ausdrücke und Bilder des Textes mit eigenen Einfällen zusammenmischt, statt ihnen durch Hervorhebung des geschichtlichen Hintergrundes und des litterarischen Zusammenhanges ihr Leben so wiederzugeben, daß sie selbst zum Leser reden. Dazu wäre denn freilich erforderlich gewesen, daß der Verf. selbst zuvor eine klare Anschauung über den geschichtlichen Zusammenhang des Alten und Neuen Testamentes sowie über den Unterschied beider Offenbarungen, und über das Wesen der Weissagung in psychologischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht gewonnen hätte. Das Buch macht den Eindruck, daß dieses nicht der Fall sei. Denn weder begegnen wir in ihm einer prinzipiellen Erörterung dieser Dinge, noch stimmen die zufälligen

Bemerkungen über die Erfüllung der Weissagung mit einander überein. Bald wird sofort von der letzteren mit beiden Füßen ins Neue Testament hineingesprungen und die Züge der Weissagung reell in dem historischen Detail der Erscheinung des Heilandes wiedergefunden, bald wird eine erste Erfüllung in der Geschichte des jüdischen Volkes, eine zweite in der Jesu, eine dritte in der christlichen Kirche, eine vierte in der Parusie gesucht, und je nach Bedarf spiritualisiert. Aber einen Fortschritt der Weissagung kann es kaum geben, wenn im Protevangelium schon das Werk und die Person des Heilandes nach seinen beiden Naturen gegenwärtig ist. So sehr der Verf. Luther lobt, so erscheint seine Vorstellung von der Identität des alttestamentlichen Messiasbildes mit dem Christus unseres Glaubens als eine Nachwirkung derjenigen calvinischen Anschauung, welche, konsequent durchgeführt, für das Versöhnungswerk Christi und die Bekehrnng zum Glauben nur noch die Bedeutung einer Abschattung dessen übrig läßt, was ewig in Gott vorhanden war. Charakteristisch ist die Bemerkung S. 171, mit welcher die Gottheit des „Salomo-Messias" in Ps. 45 begründet wird: „Wußten die Alten überhaupt etwas vom Messias, so wird ihnen die Hauptsache, daß er Gott gewesen (sic), nicht neidisch vorenthalten sein. Vorenthalten könnte man (sic) dem Messias den Namen Gott nur im Interesse einer fingierten historischen Entwickelung des Messiasbegriffes. Als ob das Brot des Lebens sich entwickeln könnte und nicht qualitativ stets dasselbige von Adam bis zum letzten Menschen sein müßte." Hier sieht man die Verwirrung. Der Heiland ist das Brot des Lebens, nicht der Heilandsbegriff. Dieser kann sich darum immerhin entwickeln, ohne daß der Heiland ein anderer wird. Die Apostel haben bald Milch, bald feste Speise gegeben, in beiden aber das Brot des Lebens trotz der Verschiedenheit der Begriffe, die durch jene bedeutet werden. Das berechtigte Interesse, die causa salutis überall als dieselbe erscheinen zu lassen, hat den Verf. zu dem unerlaubten Streben verleitet, dem Messias des Alten Testamentes, auch wo der Text nichts davon sagt, die Gottheit zu vindizieren, die wir von Jesu bekennen. Diese Auskunft war unnötig, da der Verf. selbst neben messianischen sogen. soterologische Weissagungen

nachweist, nach welchen Jahve selbst das Heil bringt. Daß dieser kommende Jahve und der menschliche Messias in dem einen Gottmenschen Jesu Christo gegenwärtig geworden sind, das ist der Inhalt des Evangeliums und das Spezifische unseres christlichen Glaubens. Beide in Einheit der Person zu setzen war für das Alte Testament unmöglich. Gleichwohl ist der beseligende Glaube des alttestamentlichen Frommen dem Wesen nach kein anderer, als der des neutestamentlichen, denn auch jener ging auf den Gott, der seinem Volke unter anderem durch einen menschlichen Mittler helfen und zuletzt selbst kommen will, um die Geschichte der Welt zu vollenden; dieser geht auf den Gott, der seinen eingeborenen Sohn in der Gestalt eines menschlichen Heils-Mittlers für die ganze Menschheit gesandt und durch seine Erhöhung zu dem Gotte gemacht hat, der in Offenbarung seiner Herrlichkeit kommen wird, um die Welt an ihr ewiges Ziel zu bringen.

Dr. **Klostermann.**

3.

A. Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes. Gotha, F. A. Perthes, 1881.

Die von dem werten Verf. gewählte Form für seine Beiträge zur Exegese spricht den Berichterstatter besonders an. Längst ist es sein Wunsch, daß mancher Gelehrte an Stelle eines vollständigen Kommentares Arbeiten schriebe, welche kritische und weiter führende Beiträge im einzelnen bringen. Selbstverständlich müssen für diejenigen, welche nicht im strengen Sinne mit fortarbeiten, von Zeit zu Zeit Zusammenfassungen des inzwischen Gewonnenen dargeboten werden; aber die eigentlich wissenschaftliche Erörterung wird mehr durch Beiträge gefördert, welche dem Nachfolgenden die lästige Mühe ersparen, das nicht selten an Umfang und Gewicht gering-

fügige Neue aus der Masse altbekannter Darlegungen herauszusuchen. Gerade unter diesem Gesichtspunkte ist in dieser Schrift das Mögliche geleistet. Der Verf. giebt nur in der Hauptsache knapp bemessene Ausführungen seines Verständnisses einzelner Stellen und faßt in den fünf ersten Abhandlungen am Schlusse die Abweichungen seiner Auslegung von der gangbaren ausdrücklich in bestimmt gefaßte Forderungen zusammen. Klingen diese Zusammenfassungen etwas peremptorisch, wie auch der Titel des Ganzen in diesem Sinne (nicht mir) aufgefallen ist, so ist auf beiden Wegen im Grunde nur offen ausgedrückt, was jeder Verf. meinen und wünschen muß, daß in seiner Leistung ein Fortschritt liege, den man fortan nicht unbeachtet lassen dürfe.

Erklärt doch der Verf. im Eingange bescheiden, daß er nur Anregungen geben wolle, wie sie von jemand kommen können, der in der theologischen Exegese dieser Schrift ein Laie sei. Man wird ja freilich diese Selbstbezeichnung wie im Rückblick auf frühere Arbeiten so unter Hinweis auf die vorliegende zu bescheiden finden; sie dient auch hauptsächlich dazu, den Verf. von der observanzmäßigen Auseinandersetzung mit der vollständigen Geschichte der Auslegung zu entbinden. Wenn er mit einzelnen Vorgängern, zumal v. Hofmann, verhandelt, geschieht es meistens nur zur besseren Herausstellung seiner Fassung; seltener, weil diese sich kritisch an der besprochenen entwickelt hat und darum auch am leichtesten vor dem Leser entwickeln läßt. Gewiß hat das Absehen von der exegetischen Überlieferung mit ihrer Überfülle von Einzelfragen etwas Förderndes, um einmal wieder den Text als solchen unbefangen anzusehen. Und hierin dürfte auch die eine Stärke dieser Arbeit liegen, daß sie sich des Herkömmlichen ganz entschlägt, um es einmal mit völlig neuen Wegen zu versuchen; so hat ja auch v. Hofmann viele Anregungen dargeboten. Hiermit verbindet sich eine mutige Rücksichtslosigkeit in Beziehung auf die herkömmliche Verwertung der apostolischen Aussagen als dogmatischer Belegstellen; nur der nächste Zusammenhang der Gedankenfügung, seltener der weitere mit der gesamten Entwickelung des Briefes, kommt in Betracht. Nicht einmal die Auslegung aus der Analogie des Schriftstellers selbst hat eine erkleckliche Be-

deutung. Der Brief wird gelesen, wie er von denen gelesen wurde, welche Paulus weder in Person noch als Schriftsteller kannten; den Unterschied darf nur der Umstand bilden, daß jene Leser griechisch dachten, und wir uns diese Fähigkeit durch klassische Philologie ergänzen müssen. Im übrigen regiert nur die Logik. Und in der That verwendet der Verf. dieses Zuchtmittel energisch und mit Wirkung. Im Zusammenhange mit diesen Bestimmtheiten seines Verfahrens steht das andere Hauptverdienst seiner Arbeit; dieselbe stellt mit außerordentlicher Schärfe die Mängel und Bedenklichkeiten der bisherigen Auslegungen heraus und nötigt zu einer ernstlichen Sichtung. Und diese Seite der Arbeit wird auf alle Fälle jeden Ausleger des Paulus zwingen, sich gründlich mit diesen „Korrekturen" auseinanderzusetzen; sie werden fördern, sollten auch ihre bestimmten Ergebnisse nicht durchweg Beifall finden.

Die Ausleger dürfen sich nicht dagegen sträuben, wenn ihnen collegium philologicum et logicum gelesen wird; und so sollte z. B. keiner die Ausführungen über Röm. 7, 24. 25. im Verhältnisse zum vorhergehenden Abschnitte ohne genaue Prüfung, auch der eigenen Auslegung, lesen oder gar ungelesen lassen. Doch wird jener exegetische Kanon von der Versetzung in die ersten Leser einer Ergänzung bedürfen. Daß selbst diese den Apostel nicht so ganz leicht verständlich fanden, davon ist uns sogar eine geschichtliche Kunde geblieben 2 Petr. 3, 15 f. So kommt denn die Dunkelheit doch vielleicht nicht allein auf die Rechnung der theologischen Vorurteile und exegetischen Mißgriffe. Überdem hat der Verf. selbst in seiner sehr beachtenswerten Entwickelung über 3, 24 f. S. 83 f. dargelegt, wie reichlichen Anschauungsstoff Paulus bei seinen Entwickelungen im Hintergrunde hält. Daß seine Aussagen über ἀπολύτρωσις und ἱλαστήριον sich an die Jobelgesetze anschließen, macht dieselben unter dieser Voraussetzung erst ganz genau verständlich; darf man annehmen, daß die ersten Leser sie so durchschauten, wie der Ausleger? Daß, wenn sie dies ohne weiteres vermochten, die Erinnerung an diese Beziehung trotzdem nach ihnen so ganz verloren gegangen wäre? Doch sollen diese Bemerkungen durchaus nicht den Stachel abschwächen, der in den

Ausführungen des Korrektors liegt; die Ausleger sollen immer tiefer in die Gedankengänge sich hineinversenken, deren Ergebnisse die lebhaft fortschreitenden Sätze des Apostels bilden, und sich nicht so bald unter dem Hinweis auf seine springende Denkweise von dem Nachweis der deutlichen Verknüpfung der Gedanken entbinden; sie sollen immermehr aus der Schrift selbst heraus auslegen lernen und nicht aus einer oft genug dogmatisch, so oder so, beeinflußten biblischen Theologie heraus. Es wird immer förderlich sein, die zwei möglichen Wege der Auslegung auch getrennt zu beschreiten, um hernach dieselben durcheinander in ihren Ergebnissen zu kontrollieren; daß man nämlich das eine Mal an die Schrift herantrete, als wisse man von ihrem Verf. und ihren Voraussetzungen nichts — was ja freilich über die Lage der ersten Leser weit hinausgeht —, und das andere Mal von der umfassendsten Bekanntschaft mit den geschichtlichen Voraussetzungen dieses Schriftstückes aus es zu verstehen sucht. Ich will nicht leugnen, daß die besprochene Schrift erst die Hälfte dieser Arbeit angreift und einseitig den ersten Weg innehält.

Die Einzelheiten müssen in der Schrift selbst gefunden werden, und es ist nach dem Obigen ja nicht schwer gemacht. Doch muß die Anzeige wenigstens auf das Wichtigste aufmerksam machen, wenn sie auch nicht in die eigentliche Erörterung eintreten kann. Es wäre unbescheiden, diesen ernsthaften Untersuchungen andere ohne die gleiche Gründlichkeit an die Seite zu stellen; solche ist aber durch die Grenzen einer Anzeige ausgeschlossen. Flechte ich einige Bedenken oder Fragen ein, so sei im voraus der Anspruch geleugnet, daß dieselben schon als ausreichende Widerlegung gelten sollen.

Es sind nur einzelne Abschnitte, welche der Korrektor behandelt; doch lassen sich aus ihnen einige Grundgedanken über den ganzen Brief erschließen. Er entnimmt aus 1, 13—15, daß Paulus seinen Brief als einen notgedrungenen vorläufigen Ersatz für die eigene Predigt in Rom schreibt. Weiter deutet er als dessen Grundgedanken an: die Darlegung der sittlichen Regenerationskraft, welche dem Evangelium eignet, das auf Glauben rechnet. Die Entfaltung dieses Grundgedankens findet er dann in einer Selbst-

besinnung der Christen auf ihren Lebensbestand vollzogen, welche der Apostel in einem Gespräche mit seinen Lesern vorführt, vgl. S. 30. Es handle sich nicht sowohl um Darlegung geschichtlicher Thatsachen, als um die Erinnerung daran, wie das Evangelium uns Christen dieselben ansehen und schätzen gelehrt habe. So zeigt z. B. 1, 18 f. nicht die Zornoffenbarung Gottes in der Heidenwelt auf, sondern erinnert daran, wie sie dem Christen sich durch das Evangelium (*ἀποκαλύπτεται* sc. *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* sive *ἐν τῷ πιστεύοντι*) enthüllt habe, so daß er ihrer nun inne wird. War schon ehedem darauf hingewiesen, Paulus entwickele 1, 18—3, 20 nicht sowohl die allgemeine Sündhaftigkeit als die Schuldverhaftung der Menschen, so ist es ein Schritt weiter in derselben Richtung, wenn der Verf. hier gar nicht mehr allgemein menschheitliche Thatsachen behandelt sieht, sondern ausdrücklich nur an der griechisch-römischen Kulturwelt exemplifiziert, und zwar so, daß eben der Christ nun in das Leben zurückblickt, dem er entnommen ist und welches er nun ganz anders beurteilt, als da er darin stand. Die Andeutungen über den Gedankenfortschritt 1, 18 f., wie sie S. 32 f. gegeben werden, sind überaus fesselnd. Dieser so zu sagen mehr subjektiven Fassung entspricht es, wenn 5, 1 f. nicht die Früchte der Rechtfertigung, sondern „die Gemütsstimmung des gerechtfertigten Christen" darstellt. In derselben Linie liegt die zuletzt behandelte Stelle 7, 24 — 8, 2. Hier liegen Fingerzeige vor, welche der Erwägung gewiß wert sind. Dabei regt sich der Wunsch, der Verf. möge die Probe am ganzen Briefe versuchen. Ein Kommentar kann ihm erspart bleiben; aber er könnte in der Weise von Schott, oder noch summarischer, darlegen, wie sich ihm der Grundriß des ganzen Baues in seiner Gliederung darstellt. Das ist für sich der Mühe sehr wert, auch ohne genaueres Eintreten in die Frage über den Leserkreis des Briefes.

Die Eigentümlichkeit der Arbeit tritt zunächst an dem philologischen Verfahren im engeren Sinne hervor. Der Verf. schlägt, darin v. Hofmann verwandt, bisher unerhörte Konstruktionen der Satzgefüge vor. Dabei begünstigt er Einschübe und erreicht dergestalt Verknüpfungen ziemlich fern von einander stehender Satzteile.

1, 13 f. gestaltet sich hiernach so, daß οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν zum Objekt einen Satz von καθώς bis εὐαγγελίσασθαι erhält, in welchem καθώς sich vorbereitend auf οὕτως bezieht, τὸ πρόθυμον als eigentliches Objekt zu ἀγνοεῖν die Satzaussage enthält und Ἕλλησι bis εἰμί einen Einschub bildet; ὅτι V. 13 heißt „weil“ und ἵνα hängt von οὐ θέλω κλ. ab und giebt die eigentliche Absicht an. So gewinnt Klostermann in dieser Periode die deutliche Angabe über den Zweck des Schreibens und damit das andere Stück der Einleitung neben dem πρῶτον V. 8. — Ein eben solcher Einschub begegnet in 2, 14, über welchen hier οἵτινες V. 15 unmittelbar an οἱ ποιηταί V. 13 anschließt. Ebenso gehört 4, 2 ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν nach der Parenthese als einfacher Satzteil zu Ἀβραάμ κλ. V. 1. In der unbequemen Stelle 3, 9 wird οὐ πάντως πάντας κλ. zusammengenommen und προηγ. bis Ἕλληνας parenthesiert. Ebenda begegnet auch die andere mehrfach angewandte Konstruktionshilfe, nämlich ein Fragesatz, der als solcher nicht bestimmt angedeutet ist, und auf dessen ausgelassene verneinende Beantwortung nur die folgende Begründung des Gegenteiles von dem hinweist, was die Frage aussagte: „Ist die Meinung, daß nicht durchaus — denn wir haben bisher ja nur Juden und Griechen angeschuldigt — alle unter der Sünde seien? Gewiß nicht. Denn die Schrift stellt alle darunter.“ Dieselbe Wendung findet sich 7, 24 — 8, 2. Aus der geschilderten Knechtschaft hebt sich der Schrei nach Erlösung von der Todesrealität [1]), unter der man steht. Ihm antwortet die Danksagung für die Erlösung. Dann folgt die abzuweisende falsche Konsequenz in zwei Fragen: „Darf denn der einzelne Christ mit seinem verständig reflektierenden Bewußtsein göttlichem Gesetze dienen und im übrigen seinem Fleische den Zügel schießen lassen? Gilt es (was daraus folgen würde) daß es für den Christen keine Art von Verdammnis mehr giebt, auch wenn er sündigt? Gewiß nicht! Darum ist er ja befreit, um nun die Verantwortung haben zu können; vgl. 8, 12 f.“ Mich befremden bei Paulus diese Wendungen, der so oft solche Fragen aufwirft und ebenso oft es weder an

1) So faßt Klostermann σῶμα, wie auch 6, 6.

der Kennzeichnung des Satzes als Frage, noch an der ausdrücklichen Abweisung fehlen läßt. Mich befremden auch so kunstvoll geschlungene Satzgewebe, wie die oben bezeichneten. Da sie indes in der That Unebenheiten auszugleichen vermöchten, bedarf es allseitiger Erwägung.

Der Korrektor selbst wird sich nicht verhehlen, daß man zu manchen seiner Auslegungsmittel wohl ein Fragezeichen setzen kann, das nicht minder berechtigt ist, als seine philologischen und logischen Ausrufungszeichen neben den herkömmlichen Fassungen. Ist z. B. folgende Fassung von *αὐτὸς ἐγώ* einleuchtend: „Es soll einfach markieren, daß hier sich e i n a n d e r e r, eben jener „Du" des Verses 8, 2 dem Apostel entgegenstellt"; aber da eben dieser Apostel bisher in erster Person redete, wie undeutlich wäre diese Entgegenstellung ohne das sonstige *ἐρεῖς οὖν* oder *ἐρεῖ τις*! zumal die Anrede an dies *ἐγώ* doch erst nachfolgt, auch wenn man der Lesart *σε* für *με* beifällt (wofür Klostermann Gewichtiges beibringt), und wie mißverständlich ist nach dem Vorangehenden der K o n j u n k t i v *δουλεύω*. Zweifelhafter noch dürfte die Textherstellung im 5. Kapitel sein, wo V. 6 *εἰς τί γάρ* gelesen und V. 8 *ὁ θεός* gestrichen werden soll, um dann den Satz *ὅτι κλ.* als Subjekt von *συνίστησι* zu fassen [1]). — Auch das sei noch bemerkt, daß sich die Grenzen zwischen Logik und Rhetorik oft nicht haarscharf ziehen lassen, die Entfaltung rhetorischer Wendungen aber etwas Individuelles hat. So sehr die lebhaften Aussprüche des Korrektors gegen zerstückelte Vergleichung einzelner Buchstaben bei der Textkritik und gegen äußerliche Anwendung der Grammatik meinen Beifall haben, muß ich doch daran erinnern, daß bei der lebendigen Versetzung in den Schriftsteller es doch eben der Ausleger bleibt, welcher sich versetzt und daher auch das beste Teil von sich mitnimmt. Und ist es den meisten Auslegern von Kap. 7. 8 so ergangen, daß sie unwillkürlich aus der eigenen christlichen Erfahrung auslegten — daher stammt die unsterbliche Kontroverse,

---

[1]) Die Tilgung von *εὑρηκέναι* 4, 1 ist mir wenigstens nicht durch die Vermutung empfohlen, man habe *προπατοραημων* entziffert: *πραημωνευρηκεναι*.

ob Kap. 7 vom „Wiedergeborenen“ handle —, so scheint es doch auch dem Verf. nicht ganz erspart geblieben zu sein bei seiner durchschlagenden Grundauffassung. Seine Auffassungsweise oder auch herkömmliche Gedankenwendungen schieben sich doch gelegentlich auch in seinen Entwickelungen unter, statt einer erst geprüften Erhebung der Art, wie Paulus selbst darüber zu reden pflegte. S. 216 sollte der Satz „was er (Paulus) sonst Wiedergeburt nennt“, doch wohl lauten: „was wir namentlich seit den Erweckungszeiten sonst Wiedergeburt nennen“; denn Titus 3, 5 reicht wohl in keinem Betrachte für das „sonst“ aus, sofern dieses Wörtchen doch nur anmerken kann, hier bezeichne Paulus nicht so bestimmt, was er im übrigen gangbarer und durchsichtiger mit dem gemeinchristlichen Namen zu nennen pflege. — Doch wir sind schon über das rein Sprachliche hinaus.

Die sachlichen Ergebnisse angehend, so wird die Umkehr von 8, 1 in das Gegenteil der bisher angenommenen Bedeutung manchem frommen Bibelleser schwer fallen; doch das darf nicht entscheidend ins Gewicht fallen. Indes, hat die bisherige kategorische Fassung nicht immer noch ihren Halt im weiteren Zusammenhange 8, 3 ff.? Es sei nur bemerkt, um daran zu erinnern, daß zur endgültigen Entscheidung doch auch über den nächsten Zusammenhang hinaus verglichen werden muß. Im übrigen ist mir die Ungenüge der Auslegung der *ἄρα οὖν*, *ἄρα νῦν* und des *γάρ* 7, 25 — 8, 2 längst sehr peinlich gewesen; und gerade die Behandlung dieser Stelle wird gewiß nicht ohne Nachwirkung bleiben. Auch hier tritt jene Grundauffassung wirksam ein, welche von der reformatorischen abweicht, indem sie den Ton nicht auf die Gewißheit der Sündenvergebung, sondern auf Begründung und Verpflichtung für das neue sittliche Leben legt. Demgemäß bezeichnet *δικαιοσύνη θεοῦ* 1, 17 und 2, 22 nicht den Stand des *δικαιωθείς*, sofern er Vergebung der Sünden hat, sondern „eine sittliche Lebensbeschaffenheit in immer zunehmender Fülle“. Den Zusatz entnimmt der Verf. der ansprechenden Fassung von *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. So wird nicht nur von dem in der Exegese Hergebrachten, sondern auch von dem abgewichen, was der Kirche lange gewichtig war; da hat denn die Abgerissenheit der

Bemerkungen etwas recht Unbefriedigendes, denn diese Fassung steht hier doch als Heischesatz, sofern keine Auseinandersetzung mit den anderen Stellen statthat, ohne welche dieser Begriff schwerlich mit Sicherheit in des Apostels Sinn festgestellt werden kann. Wie verhält sich zu dieser Scheidung zwischen *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦσθαι* 3, 22. 24 die Zusammenfassung 4, 4 vgl. 2. 6. 22 — 25? der eigentümlichen Wendungen 9, 30 f., zu geschweigen. — In denselben Gedankenzug biegt die Fassung von 5, 1 f. ein, wenn sie, der Lesart *ἔχωμεν εἰρήνην* folgend, das geziemende Verhalten entwickelt. Hier wird im Verfolg die Eigentümlichkeit der Wendung zur Geltung gebracht, indem V. 6 f. nicht in herkömmlicher Art der Ton auf die objektive Leistung, vielmehr auf die persönliche Stellung Gottes und Christi in der Liebeserweisung gelegt wird. Auch in diesem Zusammenhange dürfen die Hinweisungen auf Alttestamentliches zu *ἐκκέχυται* V. 5 und *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι* V. 6, wie die erwähnten zu 3, 24 nicht übersehen werden.

Besonderer Aufmerksamkeit sei noch die Behandlung der Formel *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* empfohlen. Daß nach 1, 14 *Ἕλληνες* nicht für *ἔθνη* stehe, wird anerkannt werden müssen, und daß — freilich gegen alle bisherige Auslegung — *πρῶτον* wegen *τέ καί* auch zu *Ἕλληνες* gehöre, ist nicht von vornherein abzuweisen.

Zuletzt darf ich wohl einer etwas genaueren Auseinandersetzung über die Stelle 2, 14 — 16 nicht aus dem Wege gehen, da der Verf. in meine Auseinandersetzung mit Michelsen [1]) fortführend eingreift. Er vertritt die Ansicht desselben, daß unter den *ἔθνη* das Gesetz erfüllende Heidenchristen zu verstehen seien, unter Preisgebung der von mir widerlegten Annahmen in einer neuen Fassung. Dieselbe stützt sich im engsten Sinne auf den Nachweis, daß sich *οἵτινες* V. 15 logischerweise nicht mit V. 14 verbinden lasse und daß man der Anknüpfung von V. 16 an *ἐνδείκνυνται* in dem Maße nicht gerecht werde, als man diese Erweisung in der Gegenwart fixiere. Gewiß sind hier die Unebenheiten scharf

1) In dieser Zeitschrift 1874, S. 261 f.

gefaßt, deren befriedigende Beseitigung bisher, wie ich gern gestehe, nicht gelungen sein mag. Auch wird Klostermann darin wohl recht behalten, wie er die Behandlung der hypothetischen Periode V. 14 grammatisch korrigiert. Doch wird er auch zugestehen, daß sich über die einzelnen Verbindungen erst dann etwas Entscheidendes feststellen läßt, wenn die Gesamtauffassung feststeht; gar zu leicht argumentiert man nämlich an einander vorbei, weil ja die Voraussetzungen verschieden sind [1]). Kann ich nun hier nicht ins Einzelnste gehen, so beschränke ich mich billig auf einige Einwendungen rücksichtlich der Hauptpunkte, denen zufolge ich der vorgeschlagenen Auslegung nicht ohne weiteres beifallen kann, ohne daß ich darum die Frage für entschieden ausgeben wollte.

Die Fassung des V. 14 als Parenthese scheint mir unthunlich. Die angeführten Beispiele 1 Kor. 7, 11 (15, 25?). Gal. 2, 8 ziehen nicht, weil hier die Konstruktion unweigerlich die Verbindung des aufgesparten Periodenteiles mit der Parenthese verbietet; auch 2 Kor. 12, 2—4 kann der Leser nur bei oberflächlichstem Überfliegen ὅτι mit θεὸς οἶδεν verknüpfen; während in unserer Stelle der Anschluß von οἵτινες an οὗτοι nicht nur unanstößig, sondern durch das Präsens — wie die bisherige Geschichte der Auslegung zeigt — fast unvermeidlich erscheint. So haben denn auch die mehrmals wiederkehrenden Andeutungen bei Klostermann, V. 14 gehöre hinter V. 16 und sei vom Rande hierher geraten, guten Grund. Ein das Folgende mit γάρ motivierender Einschub ist hier in der That verwirrend. — Indes sei dem so; dann wäre der Satz aus dem Kontexte zu verweisen. Er ist ja im Grunde auch für Klostermann nur störend, denn die Beziehung auf Heidenchristen ist abgesehen von V. 14 gar nicht nötig; V. 15 „paßt auf Juden und Christen gleichermaßen“ S. 62. Vielleicht ist V. 14 und die ganze Beziehung auf Heiden oder Heidenchristen hier ebenso die Nachwirkung einer vorgefaßten Auslegung, wie der Zusatz τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν 8, 1.

---

[1]) So scheint es mir Klostermann mehrmals in der Kritik meiner umschreibenden Einschübe widerfahren zu sein, die auch nicht immer genau aufgefaßt und wiedergegeben sind.

Weiter handelt es sich eben um das Verständnis des Abschnittes im größeren Zusammenhange; Klostermann geht dafür von V. 17 f. aus. Hier ist vom Juden (nicht vom Judenchristen) die Rede; aber der an demselben hervorgehobene Widerspruch soll nicht gestellt sein auf Besitz des Gesetzes einer-, ausbleibende Erfüllung andererseits; vielmehr tadle Paulus an ihm eine pharisäische, am Buchstaben haftende Erfüllung an Stelle einer solchen mit Herzensbeteiligung, wie sie bei dem Judenchristen V. 29 und bei dem Heidenchristen V. 26 stattfindet. Beherrscht nun dieser Gegensatz des Legalismus und der Herzenssittlichkeit den Zusammenhang, dann kann man sich auch V. 13 nicht mit dem einfachen Gegensatz der *ἀκροαταί* und *ποιηταί* begnügen, sondern Anerkennung vor Gericht kann nur die letzte Gattung der *ποιηταί* finden; deshalb muß V. 15. 16 dieselben näher bestimmen. Diese Bestimmung muß nun die Herzenssittlichkeit ausdrücken. Demgemäß ist das *γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* Folge von und Beweis für die Herzensbeteiligung bei der Vollziehung des *ἔργον τ. ν.* Die *ἔνδειξις* aber vollzieht sich V. 16 am jüngsten Tag und zwar vermittels des Gewissenszeugnisses, welches „selbst mitten (*καὶ μεταξύ*) unter der gegenseitigen Verklagung und Entschuldigung der Gedanken“ für die anzuerkennende Individualsittlichkeit eintreten wird. Diesem Grundzuge folgt selbstverständlich auch die Fassung von *ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος*; denn das „Sich-normieren“ wird je nach dem Zusammenhange theoretisch oder praktisch gefaßt werden können. Ein solcher Hinweis auf die zweifellos der Anerkennung vor Gericht würdige Herzenssittlichkeit schlägt am entschiedensten jeden eingebildeten Legalismus nieder.

Ich bekenne, daß ich die positive Seite dieser Ausführung nicht so durchschlagend finde als die geübte schneidende Kritik. Ob diese Gedankenreihe in den Gang des Paulus hinein paßt, muß sich doch darin bewähren, daß sich die von ihm gewählten Wendungen leichter verstehen lassen als unter anderen Voraussetzungen. Allein ich kann das in Beziehung auf V. 18 f. nicht finden. Hier steht nichts von einer Beobachtung des Gesetzes, wenn auch buchstäblicher Art, zu lesen, von einem „eingebildeten Gesetzesthäter“, vielmehr nur von einem hoffärtigen Gesetzeskenner; nichts von

dem „Suchen, den Buchstaben mit der That zu bekennen“, sondern von Thaten der Übertretung; wie denn auch die Ausdrücke *κλέπτεις, μοιχεύεις, ἱεροσυλεῖς* nicht auf „Gelüsten, von denen das Herz strotzt“ bei äußerlicher Legalität deuten. Für jene angeblich von Paulus gemeinte buchstäbliche Legalität spricht auch *διὰ γράμματος* V. 29 gar nicht, da es so wenig wie *διὰ περιτομῆς* eine Modalität des Thuns als solchen bezeichnen kann; es sind Voraussetzungen für das in seiner Modalität als offenkundiges (V. 24) *παραβαίνειν* bestimmte Thun. So ist auch *ἐν πνεύματι οὐ γράμματι* V. 29 nicht eine müßige Wiederholung des Gegensatzes von Innerlichkeit und Äußerlichkeit neben *κρυπτόν* und *φανερόν*, sondern die Formel erinnert an die Ordnungen der göttlichen Ökonomie und die in denselben bestimmenden Mächte, vgl. 7, 26. 2 Kor. 3. — Führt nun schon der eigentliche Sitz der Fassung Klostermanns nicht auf sein Verständnis, so will es sich vollends V. 13 an die vorangehenden einfachen Worte nicht knüpfen lassen. Der Gegensatz *ἀκροαταί* und *ποιηταί* ist doch einfach der von Theorie und Praxis und führt den Leser, der V. 17 f. noch nicht mit Klostermanns Augen gelesen hat, nicht auf den Gegensatz einer äußerlichen Praxis und einer Praxis mit innerer Beteiligung. Gegen diese Bestimmung von *ἀκροατής* spricht auch noch überdem, daß es ja anknüpft an: *ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον*, welche Worte doch gewiß nicht auf Gesetzesbeobachtung deuten. Die Fassung wird nur durch den engen Anschluß von *οἵτινες* möglich. Unter Beibehaltung der Parenthese V. 14 hat aber Paulus alles gethan, um ihn zu hindern. Denn er hat weder eine Vorausweisung beigefügt, die bei dem im Zusammenhange ohnedem in sich völlig klaren Gegensatze *ἀκροαταί* und *ποιηταί* unentbehrlich erscheint, noch auch V. 15 so gestaltet, daß die enge Anlehnung herausträte, wie wenn er Particip Futuri angewendet hätte; bleibt doch das Präsens *ἐνδεικν.* zwischen *δικαιωθήσονται* und *κρινεῖ* immer befremdlich. Klostermann findet freilich diesen Hinweis in dem an sich neben *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* überflüssigen *δικαιωθήσονται;* allein dies ist nicht überflüssig, und der Satz ohne dasselbe wäre falsch; denn bei *δίκαιοι* ist nur *εἰσίν* zu ergänzen, sofern ja, wenn's bloß aufs Hören ankäme,

mit diesem auch schon alles fertig wäre; dagegen, wo das Thun für die Anerkennung erforderlich ist, kann diese erst in der Zukunft eintreten, in welcher das ποιεῖν abgeschlossen wird. Die Juden pochen auf das, was sie sind als Besitzer der Gesetzeskenntnis; ihnen wird vorgehalten, daß es sich darum handelt, als was sie auf Grund ihres Thuns erscheinen werden. — Läßt man aber V. 14 fallen, so wird ja die Verbindung notwendig, wenn sie auch nicht so eng zu fassen sein möchte. Dann ist mir indes die Schilderung V. 15 immer noch befremdlich. Freilich mußte ja bei Klostermanns Verständnis das ἔργον jener ποιηταί ausdrücklich als ein innerlich geartetes bezeichnet werden; weniger einleuchtend ist es, weshalb davon eine ἔνδειξις nicht nur für Gott, den „Herzens- und Gewissenskündiger", sondern „im göttlichen Verhöre und Gerichte" für sie selbst vor Gott (S. 56. 62) verheißen wird. Gott weiß das doch wohl schon jetzt; und das Selbstbewußtsein gerade im künftigen Gerichte wird doch schwerlich gemeint sein; bezieht doch Paulus sein Gewissenszeugnis sonst auf die Gegenwart, und zwar mit Rücksicht eben auf nicht herzenskündigende Menschen, Röm. 9, 1. 2 Kor. 1, 12 (erst V. 14 wird von der ἡμέρα κυρίου die Rede), und ist nicht eben geneigt, vor Gottes Gericht sich auf sein Bewußtsein zu stützen, 1 Kor. 4, 4. — Nach diesen Hauptanständen bemerke ich nur noch nebenher den Unterschied der Ausdrücke: τὰ δικαιώματα τ. ν. φυλάσσειν, τὸν ν. τελεῖν V. 26. 27 sowohl von 8, 4 als namentlich von τὰ τοῦ ν. ποιεῖν; bezweifele, daß Paulus die Christen als νόμον μὴ ἔχοντες bezeichnen konnte, wenn er das von Proselyten nicht aussagte, da sie doch alle die Gesetzesvorschriften nicht nur durch innere Eingebung kennen lernten; beanstande die Auslegung von φύσει sachlich gleich πνεύματι vgl. V. 27, selbst wenn hier der Jude sich den Heidenchristen ansehen soll; bezweifele, daß „geschrieben im Herzen" der natürliche Ausdruck für Herzensbeteiligung und nicht für Unvergeßlichkeit und Unaustilgbarkeit sei, wenn es sich um Leistungen handelt; und verstehe nicht, wie am jüngsten Tage neben einem Gewissenszeugnisse für ein einheitliches das Gesetz erfüllendes Lebenswerk von innerstem Triebe aus noch ein Gedankengewirre mit vor-

wiegender Anklage und etwa auch dazwischen kommender Verteidigung laut werden soll.

So lassen sich mir die Bedenken nicht allein durch Ausstoßung von V. 14 beseitigen, und der Eindruck, daß die Erörterung von V. 12 ab nur der negativen Seite des Gerichtserfolges zugewandt sei, ist noch nicht verwischt. Stellen sich nun auch für diese Fassung dunkle Punkte und ungelöste Knoten ein, die sich in exegetischen Gewaltsamkeiten verraten, so liegt für mich die Nötigung noch nicht vor, derselben beizufallen. Gern aber gestehe ich ein, daß ich die Wucht der Korrektur meiner Auslegung spüre. Und obwohl die weiteren Zusammenhänge, in welche mir die Stelle in meiner Abhandlung über das Gewissen getreten ist, nicht gerissen sind, so sollen sie mich doch nicht abhalten, der Korrektur beizufallen, so bald ihre Positionen nicht minder einleuchten als ihre Kritiken.

Ich hoffe, wie ich es wünsche, daß der Verf. auch aus dieser Besprechung die Gewißheit gewinne, er habe seine Korrekturen nicht umsonst geschrieben, und daß er noch recht viele gelehrige Leser finde.

M. Kähler.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Abhandlungen.

1.

Über das Wesen der Religion.

Von

Prof. A. Dorner
in Wittenberg.

Unsere Abhandlung, welche sich mit dem Wesen der Religion beschäftigen soll, zerfällt in zwei Teile, einen kritischen, welcher die verschiedenen in der Gegenwart vertretenen Ansichten über die Religion bespricht, und einen zweiten, welcher auf Grund der kritischen Resultate die Grundzüge des Wesens der Religion darzulegen hat. Einleitend schicken wir einige Bemerkungen über die verschiedenen Methoden religionsphilosophischer Forschung voraus.

I. Kritischer Teil.

a) Über religionsphilosophische Methoden der Gegenwart.

Es haben die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Religionswissenschaft der empirischen Richtung der Zeit entsprechend neue Methoden hervorgebracht, oder schon bisher geübte modifiziert. Es sind der Hauptsache nach besonders vier Methoden, welche hervortreten: die historische, die psychologische, die spekulativ-genetische, die spekulativ-kritische.

Die rein historische Methode faßt die Religion als eine empirisch gegebene Größe auf, welche in verschiedenen geschichtlichen Formen vorliege, untersucht die verschiedenen Religionen, vergleicht sie auf ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit hin und sucht so einen gemein-

samen Begriff hervorzubringen, welcher das Wesen der Religion bezeichnen soll: „Das Wesen der Religion ist die Summe der Merkmale, welche den geschichtlichen Religionen gemeinsam sind.“ [1]) Allein wenn man auch lediglich von der Gegebenheit ausgeht und das Wesen der Religion durch Vergleichung der empirisch gegebenen Religionen verstehen will, so ist es doch vollkommen einseitig, wenn man lediglich bei der objektiv gewordenen historischen Religion stehen bleibt und nur objektive Religion, nur religiöse Gemeinschaft anerkennt [2]). Hier fehlt ein für alle Religion wesentliches Moment, daß sie ihren Verlauf nicht bloß in der Gemeinschaft, sondern in den Subjekten hat. Es ist daher die psychologische Methode, welche den Verlauf des religiösen Prozesses in den Subjekten verfolgt, die notwendige Ergänzung dieser Methode. Obgleich sich Kaftan gegen die ebenfalls von der religiösen Empirie ausgehende psychologische Methode erklärt und lediglich geschichtlich verfahren will (worin die Unterdrückung der Bedeutung des frommen Subjekts für die Religion liegt), bleibt er in der Ausführung seinem Grundsatz nicht treu, da er selbst im wesentlichen auf psychologischem Wege das Wesen der Religion zu verstehen sucht, und da gerade seine Auffassung der Religion am allerwenigsten ein Absehen von dem frommen Subjekt möglich macht, weil sie der Lebensbefriedigung, dem Wohl, das doch niemand als das Subjekt empfinden kann, dienen soll. Mit einer bloß geschichtlichen Betrachtung, ohne die psychologische hinzuzunehmen, kann man nie das Wesen der Religion verstehen, da die Äußerungen der Religion immer Folgen innerer Vorgänge sind. Die psychologische Methode muß also jedenfalls mit zurate gezogen werden [3]), da die Religion es mit frommen Subjekten, nicht bloß mit einer frommen Gemeinschaft zu thun hat.

---

1) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, S. 5.

2) Darauf kommt auch Lasson hinaus: „Über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie“.

3) Wie Pfleiderer in seiner „Religionsphilosophie“ mit Recht hervorhebt (S. 307 f.). Über die psychologische Methode vgl. Dorner, Jahrbücher f. deutsche Theologie XXII, 177 f.

Bedarf hierin die rein historische Methode einer Ergänzung durch die psychologische, so zeigt sie nach anderer Seite hin einen Mangel, den auch die psychologische Methode nicht ergänzen kann. Sollen nur „die Merkmale abstrahiert werden, welche allen Religionen gemeinsam sind“, um das Wesen der Religion aufzufinden, so thut man, als ob alle Religionen einander gleichgestellt wären. Hier ist der der Geschichte eigentümliche Charakter der Entwicklung völlig außeracht gelassen. Ein sehr wesentliches Merkmal der Religion kann in einer niedrig stehenden Religion in völlig verkrüppelter Gestalt vorkommen. So wird man dann gerade das, was durch die Entwicklung erst als Moment der wahren Religion sich herausgestellt hat, nicht als zum Wesen der Religion gehörig ansehen können. Betrachtet man alle Religionen als gleichberechtigt und abstrahiert aus ihnen einen Allgemeinbegriff, so ergiebt sich ein negativ-abstrakter Begriff der Religion, mit dem man wenig anfangen kann [1]). Gerade die konkreten Elemente muß man dann als nicht zum Wesen der Religion gehörig ansehen, weil diese in den verschiedenen Religionen sehr verschieden sind [2]). Man muß

---

[1]) In dieser Beziehung ist Herbert Spencer interessant, der schließlich bei ähnlicher Methode als Wesen der Religion nur das Bewußtsein von der letzten unbekannten Ursache anerkennt. (Vgl. „Grundlagen der Philosophie“, S. 1—46. 97—122.) Der Maßstab für die Beurteilung der Religion wäre hier schießlich die Negation alles Konkreten. Die Vollendung der Religion wäre hier der Rückgang auf ein unbestimmtes Gefühl von einem höchsten Sein, womit sich übrigens eine empiristische Anerkennung der gegebenen Religionsform als vorübergehende Vorstufe verbinden ließe.

[2]) Wie inbezug auf das Verhältnis der historischen Methode zur psychologischen, so befindet sich Kaftan auch in einigem Dunkel über seine historische Methode selbst. Einmal scheint er nach Art H. Spencers auf dem Wege der Abstraktion der allen Religionen gemeinsamen Merkmale das Wesen der Religion feststellen zu wollen. Allein im richtigen Gefühl des Ungenügenden dieser Methode sucht er Remeduren anzubringen. Er bemerkt nämlich, die Erscheinungen auf dem Naturgebiete lassen Gleichförmigkeit zu, dagegen werde „das den Religionen gemeinsame Merkmal je nach Art der bestimmten Religion einen ganz anderen Inhalt gewinnen“ (S. 7). Allein dem ist entgegenzuhalten, daß in dem Maße, als man auf diesen besonderen Inhalt Wert legt, jener Allgemeinbegriff der Religion ihr Wesen nicht ausdrückt. Drückt er aber das Wesen aus, so ist das Spezifische untergeordneter Art. Sehe ich

also die historische Entwickelung berücksichtigen, kann dann aber nicht gleicherweise aus dem Verkrüppelten oder Unentwickelten, wie aus dem Entwickelten das Wesen der Religion erkennen wollen [1]). Damit sind wir auf die spekulativ-genetische Methode gewiesen.

---

recht, so tendiert er dahin, der empiristischen Erkenntnistheorie entsprechend anzunehmen, daß die erkennende Vernunft nur ganz unbestimmte, abgeblaßte Allgemeinbegriffe bilden könne. Dadurch soll das Konkrete, also auch die konkrete Offenbarung, als das eigentlich Wertvolle hingestellt werden. Und da es keinen Idealbegriff, sondern nur einen abstrakten Allgemeinbegriff der Religion giebt, so kann man auch nicht an demselben messen, inwieweit eine positive Religion demselben entspricht. Man hat dann einfach die positive Religion als Offenbarung zu acceptieren, gerät aber, um das Schreckgespenst für die Schule, von der Kaftan ausgeht, den Rationalismus, zu vermeiden, in reinen Positivismus und willkürlichen Autoritätsglauben. Dabei will Kaftan aber auch nicht bleiben. Vielmehr tritt anderseits sehr deutlich der Gedanke hervor, daß der Fortschritt der Religionen von dem Fortschritt der Kultur abhängt. So werden die Religionen, welche eine höhere Kulturentwickelung voraussetzen, für die höheren gehalten. Allein hiermit wird als der Maßstab, nach dem die Religionen beurteilt werden, die Kultur angesehen. Damit fällt er aber gänzlich aus der Rolle positivistischer Offenbarungsgläubigkeit. Will man einerseits leugnen, daß es einen konkreten Idealbegriff der Religion giebt, an dem man die Religionen mißt, und anderseits doch wieder nicht rein empiristisch einer beliebigen Religion zufällig den Vorzug geben, so kann der Maßstab, nach dem die Religionen gemessen werden, nicht das Wesen der Religion, sondern nur etwas außer der Religion Liegendes sein, das Verhältnis derselben zur Kultur, zur Sittlichkeit, die Art und Weise, wie sie das Streben nach Eudämonie befriedigt, das aber selbst von dem Kulturzustand abhängt. (Vgl. z. B. S. 70.) Da wird die Religion nach einem fremden Maßstab gemessen. Nicht als ob nicht höhere Religionen, besonders das Christentum, eine bestimmte Kulturstufe voraussetzten, nur kann der Maßstab für den Wert einer Religion nicht in der ihr entsprechenden Kultur liegen. So ist Kaftan teils empiristisch-skeptisch, sofern er der Vernunft die Fähigkeit, Idealbegriffe zu bilden, abspricht, teils positivistisch autoritätsgläubig, teils rationalistisch, soweit er die Kultur zum Maßstab für die Beurteilung der Religion macht. Seine historische Methode scheint bald darauf gerichtet, aus allen gegebenen Religionen einen abstrakten Allgemeinbegriff zu bilden und diesen durch eine konkrete positivistische Anerkennung einer bestimmten Religion zu ergänzen, bald darauf, auch der historischen Entwickelung gerecht zu werden und dann die Religionen nach dem ihnen entsprechenden Kulturzustand zu schätzen, von dem es abhängt, welchen Gütern die Religion dienen soll.

1) Max Müller bezeichnet zwar als den für alle Religionen gleichmäßig

Auf die geschichtliche Entwickelung hat bekanntlich die Methode der Hegelschen Religionsphilosophie schon großes Gewicht gelegt, welche die historischen Religionen als Stufen in dem Prozeß des religiösen Bewußtseins erfaßt hat. Unter den Neueren schließt sich Pfleiderer am meisten dieser Methode an. Er empfiehlt die „genetisch spekulative" Methode, welche aus der Entwickelung des Prozesses selbst das Wesen der Religion erkennt, indem man „zuschaut, wie in der objektiven Logik der Geschichte der religiöse Geist der Menschheit an sich selbst den Prozeß der dialektischen Reinigung der Wahrheit durchgemacht habe" [1]). Diese Methode hat zur Voraussetzung, daß die Entwickelung einem Ideal zustrebe, das sich am Schluß herausstellt und als Resultat des Prozesses wirklich wird, und nach welchem alle Stadien der Entwickelung des religiösen Bewußtseins abgeschätzt werden. In der Anerkennung dieses den Prozeß bestimmenden Ideals liegt das spekulativ-teleologische Moment. Das Bedenken, das sich hier erhebt, ist dies, daß diese Methode nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß der gesamte Prozeß nach Art eines, wenn auch teleologischen, Naturprozesses mit logischer Notwendigkeit verläuft, so daß alles Wirkliche als vernünftig an seinem Ort gilt. Hier ist zwar ein Ideal der Religion anerkannt, und das ist dem Empirismus gegenüber ein großer Fortschritt. Allein vollkommen ist doch auch hier der Gedanke des Ideals nicht durchgeführt. Daß es auch für die religiöse Entwickelung selbst möglicherweise ein Ideal geben könne, wird nicht in Rechnung gezogen. Streng genommen setzt diese Methode voraus, daß es keine religiösen Verirrungen gebe, da

---

geltenden Begriff der Religion die Wahrnehmung des Unendlichen. Allein indem er zugleich die „historische Entwickelung der Wahrnehmung des Unendlichen" betont (vgl. „Vorlesungen über den Ursprung der Religion", S. 36), also die Bedeutung des historischen Prozesses anerkennt, wird sein Religionsbegriff doch zu einem Idealbegriff, den er nicht überall, sondern nur auf den höchsten Stufen der Entwickelung vollkommen realisiert findet, den er, methodisch angesehen, als Maßstab der Beurteilung verwenden kann. Eben daher kann er einen Fortschritt anerkennen, wie er denselben im Verlauf der indischen Religion nachweist, und einen Verfall, den er im Fetischismus sieht.

1) Vgl. a. a. O., S. 309. Methodisch ähnlich Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, soweit er nicht Pessimist ist.

dieselben als Durchgangspunkte für ebenso logisch notwendig, also vernünftig gehalten werden, wie die normalen Entwickelungen. Ein Unterschied zwischen dem, was sein soll und was ist, wird hier für die Entwickelung nicht gemacht; empirisch ist beides gleich gegeben, das Verkehrte wie das Gute, nur daß das Verkehrte durch logische Notwendigkeit sich selbst aufhebt, aber freilich durch dieselbe logische Notwendigkeit, mit der es auch geworden ist.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn noch eine spekulative Methode vertreten ist, welche im wesentlichen ohne Rücksicht auf die geschichtliche Entwickelung das Ideal der Religion darstellt oder die Religion ihrem Wahrheitsgehalt nach spekulativ zur Darstellung bringen will. Das erste hat auf seine Weise Schleiermacher in seiner Ethik versucht; Lotze in seiner Religionsphilosophie versucht das letztere [1]). Von diesem Ideal oder von dem Wahrheitsgehalt der Religion aus kann dann kritisch die historische Entwickelung der Religion betrachtet werden, ohne daß man gerade die letztere für die einzig mögliche, notwendige Entwickelung erklärt.

Fassen wir das Resultat zusammen, so fordert die „historische" Methode zur Ergänzung die „psychologische". Beide genügen nicht, weil beide das Wesen der Religion nicht zur vollen Erkenntnis bringen, da die letztere bei der bloßen Subjektivität stehen bleibt und die Religion gegen den Verdacht bloßer Illusion nicht schützen kann, die erstere aber als bloß historisch vergleichende Religionswissenschaft völlig des Maßstabes entbehrt, um den Wert der verschiedenen Religionen zu beurteilen und das Ideal der Religion zu finden, und noch dazu mit ihrer bloß historischen Betrachtung über die Wahrheit des religiösen Inhaltes auch nichts auszusagen weiß [2]). Sie weisen deshalb auf die spekulative Methode hin. Wenn es Aufgabe der geschichtlichen und psychologischen Methode ist, den religiösen Thatbestand festzustellen, ohne das Wesen der Religion völlig zu begreifen, so ist es vielmehr die Aufgabe der Religionsphilosophie als spekulativ-kritischer, diesen gegebenen Thatbe-

---

1) Vgl. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, § 1.

2) Vgl. Lotze a. a. O., S. 1: „Die Entstehungsgeschichte einer Vorstellungsweise kann nie über deren Richtigkeit entscheiden".

stand von dem Idealbegriff der Religion aus (wie dieser auch gewonnen werde) zu beurteilen und, soweit es möglich, spekulativ-genetisch zu begreifen, ohne den empirischen Verlauf des Prozesses mit dem normalen Verlauf ohne weiteres zu identifizieren (was empiristisch sein würde). Doch wir haben schon zu lange bei der Methode verweilt, die sich doch immer erst in der Anwendung zu bewähren pflegt. Betrachten wir daher die hauptsächlichsten Auffassungen vom Wesen der Religion in der Gegenwart!

b) Verschiedene Auffassungen des Wesens der Religion.

Dem Zug der neueren Zeit ist es durchaus entsprechend, daß man die Religion auf rein immanentem Wege zu erklären sucht. Dem immanenten Wege stehen die Auffassungen entgegen, welche zugleich die Transcendenz anerkennen. Betrachten wir zuerst die auf die immanente Auffassung zurückgehenden Ansichten! Auf immanentem [1]) Wege kann man die Religion entweder so erklären wollen, daß man auf die subjektive Seite sieht (mag man dabei immerhin auch die Gemeinschaft der Subjekte und die geschichtliche Entwickelung der Religion betonen) — oder so daß man die objektive Immanenz Gottes in der Welt anerkennt und von da aus die Religion zu verstehen sucht. Wir rechnen daher zu den Versuchen, die Religion auf immanentem Wege d. h. nur aus dem in der Welt gegebenen Zusammenhange zu verstehen sowohl die, welche die Religion nur von dem Subjekt aus zu erklären suchen, mögen sie dabei auch zugeben, daß wir uns Gott in theistischer Weise vorstellen, ohne freilich seine objektive Existenz erkennen zu können, als auch die, welche die Religion aus der objektiven Im-

---

[1]) Das Wort „immanent“, auf immanentem Wege die Religion erklären, wird hier in etwas umfassenderem Sinne genommen als gewöhnlich; es bedeutet nicht bloß auf pantheistischem Wege, sondern überhaupt nur aus Ursachen, welche sich in der Welt finden, die Religion erklären. „Immanent“ also ist hier gleichbedeutend mit: „jede transcendente außerweltliche Ursache für die Erklärung der Religion ausschließend“. Vgl. auch Eucken, Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. „Immanent (kosmisch)“, S. 79—96.

manenz Gottes in der Welt ableiten wollen. Wir betrachten zuerst jene anthropologistischen Versuche. Diese können teils auf die natürliche, eudämonische, teils auf die moralische Seite des Subjekts zurückgehen.

Beginnen wir mit den ersteren, welche sich mehr an die eudämonische Seite halten!

Wie stark das naturalistische Bewußtsein die Zeit erfüllt, ist bekannt. Zu verwundern ist es daher nicht, wenn wir nicht bloß in der Methode der Erforschung die Religion nach Art eines Naturobjekts untersucht finden, sondern auch Versuche mannigfaltiger Art sich zeigen, die Religion auf dem empirischen Wege aus den der Seele innewohnenden Trieben zu erklären. Der Prototyp für diese Versuche ist Feuerbach [1]), an den sie mehr oder weniger anlehnen. Nach ihm stellt sich der Mensch mit seinen Wünschen der Natur gegenüber, von der er sich abhängig weiß, und zwar so, daß er, um sich ihr gegenüber mit seinen Wünschen zu behaupten, Wesen projiziert, welche über die Naturgegenstände oder über die ganze Natur die Herrschaft haben, auf die er Einfluß ausüben zu können glaubt, um vermittels derselben die Naturhindernisse zu überwinden. Die Religion entspringt hier also dem Triebe nach Eudämonie und ist rein subjektiver Art. Ich vermag nicht zu sehen, daß, wenn die Erhebung über die Natur als das Motiv der Religion bei Lipsius [2]) angegeben, und wenn zugleich eine objektive Erkenntnis Gottes geleugnet wird, daß hiermit diese Gedankenlinie wesentlich überschritten sei. Der Skeptiker Lange, dessen Skepsis auf seiner empiristischen Erkenntnistheorie ruht, läßt der Religion bekanntlich auch nur eine Stelle im Reiche der Phantasie, welche einem Bedürfnis ihrer Natur gemäß dichtend die Grenzen unserer Erkenntnis überschreitet. Soll die Religion lediglich der Erhebung über die Natur dienen, so ist eine absolute Gottheit anzunehmen überflüssig, da Gott immer nur mächtiger zu sein braucht als die bestimmte Natur, von der wir bestimmte Dienste erwarten, damit

---

[1]) Vgl. „Über das Wesen der Religion", „Über Philosophie und Christentum", „Über den Unterschied christlicher und heidnischer Menschenvergötterung".

[2]) Vgl. besonders sein „Lehrbuch der Dogmatik", § 21.

er die Macht habe, sie zu veranlassen, uns zu dienen, oder wenigstens uns von der Natur unabhängig zu stellen. Mag auch dieser Gedanke eine edlere Form annehmen, indem man die Religion auf das Bedürfnis des Menschen nach Trost im Leid &c. zurückführt und sie als die Trostspenderin in Not preist u. s. w., es bleibt der Grundzug immer derselbe: Die Gottheit wird vom Subjekt projiziert oder postuliert, damit durch Gott das Subjekt in seinem höheren oder niederen Wohlsein gefördert werde. Im Prinzip differiert hiervon auch nicht die Auffassung Kaftans. Auch er schließt sich dem Satz an. „Wie die Wünsche der Menschen, so ihre Götter." [1]) Ausdrücklich bemerkt er, wie der Buddhismus beweise, daß in der Religion etwas anderes wesentlicher sei als der Gottesglaube, es komme nämlich an auf die Wertbeurteilung der Welt [2]); gegen Max Müller bemerkt er, daß es sich in der Religion primo loco nicht um Wahrnehmung, um theoretische Erkenntnis handle, sondern um Werturteil und zwar auch nicht um ein moralisches Soll, sondern um das natürliche Werturteil, das sich auf die Förderung des Lebens beziehe. Der in der Welt nicht befriedigte Anspruch auf Leben sei das Motiv der Religion (S. 60 f.), und es hänge nun von der jeweiligen Entwickelungsstufe ab, ob dasselbe in irdischen Gütern, die mit Hilfe der Gottheit erlangt werden, oder in einem überirdischen Gut, im mystischen Genuß der Gottheit als Nichtwelt, oder in den sittlichen Gütern, welche unserem Wohl, Genuß dienen, und welche die Gottheit garantieren soll, gefunden werde. In der Religion soll die Gottheit dazu dienen den Lebenstrieb des Subjekts zu befriedigen. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten zu zeigen, wie durch diese Bestimmung am Ende das sittliche Leben in den Dienst der Eudämonie gestellt und die Sittlichkeit, wenn auch in verfeinerter Weise, in dem letzten Motiv egoistisch bestimmt wird [3]).

---

[1]) A. a. O., S. 55 f. 96 f. 103.

[2]) A. a. O., S. 40. 41. Es verschlägt nichts, wenn er später diese charakteristischen Sätze modifiziert.

[3]) Es ist nicht zu verwundern, wenn Kaftan mindestens den Schein nicht vermeidet, als ob er doch auch das sittliche Soll, das er anerkennen will, in letzter Instanz aus dem Lebenstriebe als sozialem ableiten wollte. S. 158:

Es kommt uns hier vielmehr darauf an, daß so die Religion gänzlich in den Dienst des Subjekts tritt, da doch in der That nicht die Gemeinschaft der Subjekte, sondern nur jedes einzelne Subjekt diesen Lebensgenuß empfinden will und empfinden kann [1]).

Wenn nun Kaftan Lipsius gegenüber betont, daß der Gottesglaube und die Gotteserkenntnis objektiv sei (vgl. S. 111. 114), so ist das zwar gut gemeint, aber schwerlich genügend begründet. Denn wenn das praktische Motiv des Glaubens nur Erhöhung des Lebensgenusses ist, so kann daraus, daß wir unseren jedes-

---

„Der Bestand der Güter, um die es sich handelt, hängt keineswegs von der Erfüllung der entsprechenden sittlichen Forderungen in jedem einzelnen Fall ab. Jeder kommt in Lagen, wo er das Gebot umgehen kann, ohne daß dadurch für ihn der Genuß jener Güter fraglich wird, welche im großen und ganzen allerdings an die Erfüllung der sittlichen Forderungen gebunden sind. Eben diese indirekte Beziehung zum Gut läßt Raum für das sittliche Gebot, das um sein selbst willen gelten will, und durch dessen Aneignung das Gewissen entsteht. Darin wurzelt das Sollen im Unterschied vom Mögen wie von allen Maximen der Klugheit." Wenn ich recht sehe, wird hier das Sittengebot auch auf den Trieb zum Leben zurückgeführt. Denn es beruht darauf, daß bei näherer Überlegung doch schließlich der in die bezeichnete Lage Hineingestellte erkennt, daß er, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar durch ein dem „Soll" entgegengesetztes Handeln der Eudämonie schade. Das Soll scheint also letzlich durch die Eudämonie bestimmt zu sein. Das ist ähnlich, wie Strauß im „Alten und neuen Glauben" ausführt (S. 233 f.), daß durch Erfahrung der Mensch dahin komme, zu erkennen, daß es seine Pflicht sei, als Einzelner auch da, wo er nicht unmittelbaren Vorteil sieht, dem Ganzen zu dienen, weil er merkt, daß er so in Wahrheit doch für die Eudämonie am besten sorgt.

1) Scheint es eine Zeit lang, als ob er der Religion eine selbständige Stellung gegenüber der Moral geben wollte, indem er als Motiv der Religion den in der Welt nicht befriedigten Anspruch auf Leben hinstellt, und „das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele", also eine, wenn auch Gott zum Genußmittel machende Mystik anstrebt (S. 76), so wird dieser Ansatz durch die späteren Ausführungen wieder aufgehoben, nach denen Gott wesentlich zur Erlangung der sittlichen Güter dient (S. 167 f.), die zwar überweltlich genannt werden, in Wahrheit aber nur übernatürlich genannt werden können und am Ende, da es sich doch hier in letzter Instanz nur um Lebensgenuß, um Wohl und Wehe handelt, doch auch wieder nach seiner eigenen Definition natürlich (im Unterschied vom Sittlichen) genannt werden müssen (vgl. S. 68).

maligen Wünschen entsprechend einen diese befriedigenden Gott vorstellen auf die Objektivität Gottes schlechterdings kein Schluß gemacht werden. Denn der Satz, daß, wer Gott deshalb annehme, damit er irgendwie sein Leben fördere, auch an ihn als objektiven glauben müsse, ist an sich lediglich psychologisch; er zeigt, daß es allerdings im Interesse der Religion liegen muß, einen objektiven Gottesglauben zu haben; aber aus dieser psychologischen Begründung folgt nichts mehr als Offenbarung im Lipsiusschen Sinne. Es ist äußerst charakteristisch und bezeichnet die aus der empirischen Erkenntnistheorie kommende Furcht vor jeder Metaphysik, daß Kaftan die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott nicht als das objektive Fundament der Religion ansieht. Vielmehr zeige diese Abhängigkeit sich immer nur in einem Gefühl mangelnder Lebensbefriedigung: d. h. das Abhängigkeitsgefühl ist nach ihm ein rein subjektives Gefühl, das immer nur auf unser Wohl und Wehe bezogen wird; er kommt nicht darüber hinaus, Gott lediglich in den Dienst der Eudämonie des Subjekts zu stellen. Von einem wirklich objektiven Gottesgefühl kann aber nur bei schlechthinniger Abhängigkeit die Rede sein. Sollte wirklich Ernst gemacht werden mit der Objektivität Gottes, so mußte gezeigt werden, wie unsere Bedürftigkeit als Beweis für unsere objektive Abhängigkeit von Gott sich verwenden lasse. Aber das wird nicht gesagt. Vielmehr bleibt der letzte Gedanke auch hier nur die Erhebung des Subjekts über die Abhängigkeit von der Natur, überhaupt über die seinem Lebenstriebe entgegenstehenden Hindernisse mittels der Vorstellung von Gott. Daß Schleiermacher die Kausalität Gottes [1]) anerkennt, in der wirklich Gott objektiv aufgefaßt wird, wird getadelt. Man mag hiernach bemessen, was es mit dieser Objektivität der Gotteserkenntnis auf sich hat.

Die Theorie über die Religion, welche Kaftan aufstellt, kommt über einen subjektivistischen Eudämonismus kaum hinaus, mag auch in concreto viel Gutes und Schönes über das Christentum gesagt werden, freilich ohne strikte Konsequenz [2]). Es ist notwendig

---

1) S. 118.

2) Vielen mag es genügen, wenn ein theologischer Schriftsteller schließlich nur zu „positiven", womöglich vollkommen kirchlichen Resultaten sich bekennt,

darauf hinzuweisen, welche Gefahr in dieser Theorie liegt, welche in letzter Instanz das Subjekt auf den Thron erhebt, so daß ihm auch Gott dienen muß; je weniger dies die betreffenden Vertreter völlig zu durchschauen scheinen, um so nötiger ist es, dies hervorzuheben, daß, mag das Subjekt noch so große Opfer bringen, der letzte Zweck immer nur ist, Gott zum Mittel für die Befriedigung des Lebensgefühls zu machen [1]).

Trotz alledem sprechen wir dieser Theorie nicht alle Wahrheit ab. Wie Kant bemerkt, daß der Widerstreit der natürlichen Triebe die Vernunft veranlasse, als Schiedsrichterin hervorzutreten, so ist auch das Verhältnis des Menschen zur Natur die Veranlassung für das Auftauchen des religiösen Bewußtseins. Aber so verkehrt es wäre zu behaupten, das sittliche Leben sei nichts als der allmähliche Ausgleich der verschiedenen Triebe auf natürlichem Wege, und die selbständig wirkende praktische Vernunft zu leugnen, so verkehrt ist die Behauptung, das Wesen der Religion gehe darin auf, Lebensbefriedigung zu suchen. Wir stellen nicht in Abrede, daß mit der religiösen Erfahrung ein Gefühl der Lebenserhöhung gegeben sei; aber wir leugnen — und diese Leugnung ist später positiv zu begründen —, daß die Religion darin aufgehe, Mittel für das Wohlbefinden des Subjekts zu sein. Wenn Frömmigkeit eine Tugend ist, ist sie auch Pflicht und nicht bloß nützlich, sondern vernünftig und in sich wertvoll.

Gegenüber diesen an Feuerbach erinnernden Ansichten über das Wesen der Religion, giebt es eine andere Auffassung, welche eben-

---

gleichgültig, wie gut oder schlecht dieselben wissenschaftlich begründet seien. Allein derartige Urteile entwerten die Wissenschaft im scheinbaren Interesse der kirchlichen Praxis. Vgl. z. B. das Urteil im „Beweis des Glaubens“ (Januar 1882), wo Kaftan gelobt wird, „weil er entschieden Position nimmt gegen Pfleiderer, Lipsius, Schweizer ꝛc.“ und „die Persönlichkeit Gottes betont“. Wo bleibt denn aber die Begründung einer solchen Gottes**erkenntnis**?

[1]) Die schlagende Kritik Schleiermachers gegen allen Eudämonismus grober und feiner Art in seinen Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre verdient mehr Beachtung, als sie augenblicklich findet (S. 78—91), das um so mehr, als Schleiermacher inbezug auf die Eudämonie von dem Kantischen Rigorismus fern ist.

falls von dem Subjekt ausgeht, aber nicht an die eudämonische Seite des Subjekts den Religionsbegriff anschließt, sondern an die moralische. Sie wird im Anschluß an Kant vielfach vertreten, indes nicht ohne bedenkliche Einseitigkeiten. Es ist hier das Bewußtsein des Sittengesetzes, an das angeknüpft wird. Das Sittliche ist übernatürlich, „überweltlich"; man erhebt sich durch das sittliche Bewußtsein über die Natur; als Grundsatz wird hier die Unterscheidung zwischen dem moralischen und dem Natur-Erkennen aufgestellt, und es ist Axiom, daß jedes metaphysische Erkennen durchaus naturartig sei. Das Auszeichneude des Moralischen soll sein, daß es sich hier um Werte handle, während das andere Erkennen gegen allen Wert vollkommen gleichgültig sei. Das Moralische hat in der Vorstellung des Subjekts Allgemeingültigkeit und dem entsprechenden Wert. Dieses Moralische wird nun in der Religion als Gottes Wille aufgefaßt, und es ist charakteristisch für diesen Neukantianismus, daß wir auf keine Weise als durch die Vermittelung des moralischen Bewußtseins mit Gott sollen zu thun haben. Der Inhalt der Religion läuft zurück auf Wertbeurteilung der Welt, seiner selbst, und auf moralisches Handeln. Gott ist hier nur durch die Vermittelung des moralischen Bewußtseins als der Hort des Moralischen erfaßt. Religion ruht hier durchaus auf der Aktion des moralischen Subjekts. Es beurteilt die Welt von dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes aus, d. h. von der Liebesgemeinschaft der Menschen aus, in der Gott seinen Selbstzweck sieht, die religiös als Gottes Volk vorgestellt wird; es beurteilt sich selbst als Glied dieses Reiches, daß es mehr wert sei „als die ganze Welt" (deutlicher: als die Natur). Von diesem Bewußtsein wird da, wo wir nicht handeln können, Gott als die Vorsehung vorgestellt, welche alles zum Ziel leitet, und es ergeben sich hier neben den moralischen Tugenden religiöse Tugenden (besonders Demut), die eben in der Anerkennung der Vorsehung gipfeln, also wieder in der Aktion des Subjekts, durch die wir uns über den empirischen Weltlauf erheben, indem Gott hier als der vorgestellt wird, welcher das moralische Reich zum Ziele führt. Hier ist alle Mystik ausgeschlossen. Der Widerspruch zwischen der sittlichen Bestimmung des Menschen und seiner Unterwerfung unter die Ge-

setze der Sinnenwelt ist das Motiv der Religion. Gott wird hier zuhilfe gerufen, damit der Mensch mit Hilfe der Gottesidee sich über diesen Widerspruch erheben könne [1]).

Unser Bedenken gegen diese Auffassung richtet sich zunächst darauf, daß Gott hier kaum mehr als Hilfsmittel für die Moral ist; der Standpunkt ist durch und durch anthropologistisch. Eben daher schreibt sich die beharrliche Ablehnung aller Metaphysik. Gottes Sein an sich soll mindestens nicht erkennbar sein. Wissenschaftlich angesehen ist er eine Hypothese [2]). Hier tritt die Religion als Hilfsmittel der Moral auf; Gott ist wieder im Dienst des Menschen, sein „Selbstzweck" ist sein Reich. Natürlich! denn es handelt sich nicht um Gott selbst, sondern um Gott als Postulat im Dienste der Moral! Und welcher Moral! Einer überwiegend negativen, einer Moral, deren Einseitigkeit Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre schon gründlich offenbart hat, einer Moral, welche sich nicht der Natur bedienen, sondern nur über sie erheben will, welche die Natur als etwas für das Sittliche völlig Gleichgültiges wenn nicht Schädliches hinstellt, wie die Naturerkenntnis [3]). Wenn man nachträglich doch wieder Ansätze macht, die Natur positiv dem Geiste unterzuordnen und in seinen Dienst zu stellen, so ist das ein Postulat, das die Prämissen schlägt. Denn nichts ist klarer als daß, wenn man alle Metaphysik für die Ethik abthun will, man auch gar nicht mehr imstande ist, die Natur und den moralischen Geist in ein positives Verhältnis zu einander zu setzen. Es ist eben hier eine doppelte Vorstellung von dem Verhältnis von Natur und Moral: einmal sind beide im Widerspruch mit einander, die Natur Hemmnis des Geistes,

---

1) Besonders deutlich ist im Anschluß an Kant dieser Standpunkt durchgeführt von Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.

2) Vgl. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, § 29.

3) Das Evangelium der armen Seele vertritt in einer dualistisch gefärbten Mystik einen ähnlichen Standpunkt. Gott hat mit der Natur nichts zu schaffen; wir können uns zu ihm erheben, um uns von der Liebe des göttlichen Geistes beleben zu lassen.

daraus ergiebt sich eine negative Ethik; das andere Mal erinnert man sich, daß doch Kant bei diesem Widerspruch sich nicht wohl gefühlt hat, und sucht der Kritik der Urteilskraft entsprechend [1]) doch wieder, wenn auch zögernd, ein positives Verhältnis herzustellen, indem man nachträglich die Allmacht Gottes und die Benützung der Natur zugesteht [2]). Es ist, wenn man dasselbe nach der Kategorieen-lehre ausdrückt, wie Weiß [3]) mit vollem Recht hervorgehoben hat, ein Dualismus zwischen der causa efficiens und der causa finalis, „zwischen der Ontologie und der Teleologie", angenommen, der sich daher schreibt, daß man diese causa finalis auf ein subjektives Werturteil reduziert und ihr wohl Allgemeingültigkeit in der Vorstellung des Subjekts zuschreibt, aber nicht objektive Allgemeingültigkeit; in letzterem Falle müßte sie selbst als eine zugleich metaphysische Größe betrachtet werden. Wertvoll wird immer in dem Sinne genommen: für das Urteil des Subjekts wertvoll. Allein dies müssen wir bestreiten. Wenn die Hegelsche Philosophie den Wert von allem nur darin sah, ein Moment der Idee zur Darstellung zu bringen ohne Rücksicht auf das Wohl des Subjekts zu nehmen, so ist Lotze, dem sich die bezeichneten theologischen Moralisten hierin anzuschließen scheinen, in der Vertretung der Abhängigkeit des Wertbegriffes von dem Werturteil des Subjekts (das doch immer nur als Lustgefühl sich kundgeben kann) wieder einseitig geworden. Das Moralische ist nicht bloß für das Subjekt und sein Urteil wertvoll, sondern es ist eine in sich notwendige, schlechthin vernünftige Idee, welche Realisierung fordert. Dieser Punkt ist außerordentlich wichtig. Für Kant hatte, wie besonders Harms betont, die praktische Vernunft die Bedeutung des wahren Dings an sich. Das moralische Gesetz war für ihn nicht bloß ein von dem Subjekt als allgemeingültig vorgestelltes, sondern ein schlechthin für alle Vernunft geltendes, durchaus un-

1) Vgl. Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 268 f.

2) Wie Herrmann am Schluß seiner Arbeit zugiebt (S. 445), vgl. auch Ritschl III, 192.

3) „Über das Wesen des persönlichen Christenstandes" in dieser Zeitschrift 1881, S. 387. 393 f. 396.

bedingtes und die Freiheit war ihm eine volle Realität. Hingegen n dem Neukantianismus wird das Werturteil als ein subjektives bezeichnet und droht auf das Niveau eines psychologischen Vorgangs herabgedrückt zu werden. Denn sonst wäre die Opposition gegen alle Verbindung der Moral mit der Metaphysik, d. h. doch ihres Übergreifens über den bloß subjektiven Zustand hinaus nicht eine so energische. Eben hierdurch aber droht die Unbedingtheit des Moralischen in Frage gestellt zu werden. Es ist für das Subjekt wertvoll, weil es dasselbe über die Natur erhebt, weil es ihm das Bewußtsein von seinem Werte verleiht, und dies Bewußtsein ist in der That sehr angenehm. Hierin aber ist schon Kant gegenüber ein eudämonistisches Element enthalten. Für diese Schule ist es charakteristisch, daß Gott so vorgestellt wird, daß er einfach das Abweichen von dem Sittengesetze verzeiht; es ist das Bewußtsein von dem absoluten Wert des sittlich Guten hier gebeugt. Wenn nicht Gott den Menschen, die das Gute verletzen, zürnt, so betrachtet er das Gute nicht als ein unbedingt wertvolles oder vielmehr, wenn Gott so vorgestellt wird im Interesse der Moral, so ist das moralische Gute nichts schlechthin Heiliges, Unverletzliches, unbedingt Wertvolles; daß das Abweichen von dem Gesetz als etwas Verzeihliches angesehen werden kann, ist dann wohl verständlich, wenn die Moral in Wahrheit nur Mittel für die Eudämonie [1]) ist. Denn dann kann ihre Verletzung nicht eine Schädigung der Eudämonie zur Folge haben, der doch die Moral nur dient. Wenn das auch nicht klar ausgesprochen ist, so ist doch die Vernachlässigung des absolut wertvollen Charakters des Sittlichen, die sich Kant [2]) bekanntlich nicht hat zuschulden kommen lassen, ein Zeichen davon, daß die Moral, von der hier geredet wird, ihren absoluten Charakter, den sie bei Kant hatte, eingebüßt hat. Das Bewußtsein des Wertes ist mehr vom Gesichtspunkt

---

1) Man wird an die Theorie von Grotius erinnert, die prudentia rectoria, die aber doch wenigstens noch für das verletzte Gute ein Strafexempel statuiert.

2) Vgl. „Religion innerhalb der Grenzen ꝛc." (2. Aufl.), S. 94 f., besonders S. 99.

der Erhebung über die Natur aus aufgefaßt, als von der des positiv Sittlichen als des unbedingt Wertvollen. Erhebung über die Natur kann aber ebenso gut auch im Interesse der Eudämonie gesucht werden, wie die oben berührte Ausführung von Kaftan zeigt [1]).

Ein weiterer Punkt, der diese Auffassung der Religion charakterisiert, ist die Beziehung zur Geschichte. Gegenüber dem Rationalismus wird mit besonderem Eifer die Beziehung auf die geschichtliche Stiftung des Gottesreiches hervorgehoben, und die Moral wird auf diese Gemeinschaft mit Vorliebe bezogen. Allein bei der angedeuteten Stellung zur Natur ist eine Betonung der Geschichte und der Gemeinschaft fast unmöglich. Denn beide sind ohne Natur undenkbar. Was das Historische [2]) insbesondere angeht, so fragt sich: wodurch hat Christus das Gottesreich gestiftet? da kann entweder auf die historische Erscheinung Christi als moralischer Person Gewicht gelegt werden — d. h. auf die Darstellung des Guten in seiner Person, was doch nur möglich ist mittels der Natur, die er hat. Der Zusammenhang des Guten mit der Metaphysik und Natur muß voraus gesetzt werden, wenn das reale Sein und Erscheinen des Guten in der Person Christi betont wird, das für die folgenden Zeiten mustergültig und durch das er der Urheber des moralisch religiösen Reiches geworden sei. Allein das ist gegen die Voraussetzung, daß auf das Sein des Guten das Gewicht gelegt wird. — Oder es kann bei der historischen Erscheinung Christi sich nur um die Mitteilung einer Idee handeln, die jeder, nachdem sie gedacht ist, nachdenken kann. Und auf das letztere wird es wohl wesentlich ankommen, wenigstens ist das allein konsequent; Christus theilt mit, daß Gott verzeihender Vater sei, und befreit von dem Irrtum, Gott anders vorzustellen. Entweder ist nun diese Einsicht in sich vernünftig; dann kann sie

1) Wenn auch von dem Reiche der Liebe die Rede ist, so kommt es bekanntlich eben auf den Inhalt der Liebe an, ob er sich bloß auf das Wohl bezieht, das man andern gönnt, oder auf ihre sittliche Würdigkeit.

2) Herrmann legt besonderes Gewicht auf die äußere Offenbarung, S. 365 f. 328.

von jedem erkannt werden, nachdem sie mitgeteilt ist. Oder sie läßt sich nicht aus dem moralischen Bewußtsein folgern; dann ist sie allerdings übervernünftig, und wir sind an die dieselbe verkündigende Autorität gewiesen, um sie auf Treue und Glauben von ihr hinzunehmen. Allein dann ist das Fundament, von dem man ausging, das moralische Bewußtsein, um des willen Gott vorgestellt wird, völlig verlassen. Ist wirklich Gott bloß vorgestellt oder postuliert im Interesse der Moral, wie doch diese Anschauung will, da sie jede unmittelbare Offenbarung Gottes im Innern wie jede metaphysische Aussage über Gott leugnet, so kann nicht von einer Offenbarung Gottes die Rede sein, die nicht in letzter Instanz wieder auf die Moral zurückgeführt, als Postulat des moralischen Subjekts, als moralisches Bedürfnis nachgewiesen würde. Mit anderen Worten: es kann keine aus der Moral nicht ableitbare Offenbarung geben, sondern es kann nur eine moralische Wahrheit, die mit der Gottesidee in Verbindung gebracht wird, als Offenbarung Gottes vorgestellt werden. Giebt es dagegen wirklich Offenbarungen, welche nicht als Postulate der Moral nachweisbar sind und sich nicht aus der Moral ableiten lassen, so heißt das in der That nur: es lasse sich nicht die Religion auf die Moral basieren. Es müßte also entweder gezeigt werden, daß die Idee, daß Gott liebender, verzeihender Vater sei, vernünftig sei; dann aber kann sie — besonders wenn sie einmal ausgesprochen ist — jeder kraft seiner Vernunft auch hervorbringen, d. h. sie muß entweder in der Konsequenz des moralischen Bewußtseins liegen; oder das letztere ist nicht der Fall. Sie ist eine neue Offenbarung Gottes; dann muß man auch zugeben, daß die Religion nicht auf Schlüsse der Moral, sondern auf Gottes That zu basieren sei. Dann aber muß doch Gott vor allem existieren, muß Sein haben, um Offenbarungsthaten vollziehen zu können. Dann hat man die subjektive Basis, von der man ausging, verlassen. Es könnte dann wohl noch phänomenologisch von der Moral zur Religion aufgestiegen, aber nimmermehr die Religion in Kantischer Weise auf die Moral begründet werden. Es ist ein Zeichen für die Konsequenz des großen Denkers, daß Kant sich auf solche widerspruchsvolle Versuche, wie sie seine Nachfolger beginnen, nicht eingelassen hat, sondern die Offenbarung nur als Introduktions-

mittel der Moral gelten lassen und rein nach der Moral normiert wissen will [1]), wie es seiner Voraussetzung allein entspricht.

Ganz ähnlich ist es mit der Gemeinschaft. Die modernen Moralisten betonen nicht das einzelne Subjekt für sich, sondern die Gemeinschaft der Subjekte. Vor allem wird auf die Liebesgemeinschaft, die sich besonders im Beruf bethätigt, ein großes Gewicht gelegt, und mit Recht hervorgehoben, daß das Christentum eine Kulturentwickelung voraussetzt, welche die sittliche Gemeinschaft der Familie, die des Volkes im Staate, die Verbindung mehrerer Völker im Weltreich umfaßt [2]). Allein es ist nicht zu verstehen, wenn die Ethik naturlos sein soll, wenn sie nichts mit Metaphysik zu thun haben soll, wie man zu etwas anderem kommen könne, als zu einem Reich Gottes, das im Bewußtsein des Subjekts existiert, zu dem Gedanken von Liebe, zur Liebe von vorgestellten Subjekten; aber zu einem wirklichen Gottesreiche kommt man so nicht, wie sich denn fragt, ob nicht die historische Stiftung desselben einfach als die Einführung seiner Idee in das Bewußtsein der Menschen aufzufassen ist. Wenigstens wäre das von der Voraussetzung aus allein konsequent. Wenn es an sich nur zu billigen ist, daß von der Einseitigkeit der Pflichten- und Tugendlehre abgegangen und auch die Güterlehre berücksichtigt wird, so fehlt hierfür doch in der That die Voraussetzung. Wie soll denn Gemeinschaft zustande kommen durch bloßes Erheben über die Natur. Symbolisierendes Handeln in der Natur ist die Voraussetzung der Gemeinschaft. Kant ist daher auch hier wieder konsequenter, insofern seine Ethik überwiegend subjektiven Charakter trägt. Man kann nicht Kant und Schleiermacher so verbinden, daß man den Kantischen Dualismus zwischen Natur und Geist anerkennt oder doch zum Hintergrund der ganzen Theorie macht und dann auf einmal im Ethischen verfährt, als sei eine Einheit von Natur und Geist da, die ohne ein meta-

1) Vgl. „Religion innerhalb der Grenzen ꝛc.“, S. 145 f. 161 f. Vgl. auch meine Schrift „Über die Prinzipien der Kantischen Ethik“, S. 112 f. Vgl. Weiß a. a. O. in dieser Zeitschrift 1881, S. 415.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. III, 267.

physisches Band gar nicht denkbar ist. Die Moral muß über den subjektiv-psychologischen Charakter hinausgehoben werden; sie muß eine subjektiv-objektive Größe, eine Weltmacht sein, sie muß mit der Metaphysik Verbindung eingehen, wenn von einem sittlichen Handeln in der Gemeinschaft die Rede sein soll. Diese Voraussetzungen sind bei Schleiermacher vorhanden, aber nicht bei den neueren Moralisten, welche das moralische Bewußtsein wesentlich nur als ein psychologisches Faktum gelten lassen. Ebendaher steht auch die kirchliche Gemeinschaft bei ihnen in der Luft, sie schwankt zwischen Idee uud Wirklichkeit [1]). Konsequenterweise könnte hier nur von der Vorstellung der Kirche die Rede sein, die das Subjekt hat.

Es ist übrigens durchaus begreiflich, daß ein Schwanken zwischen der Subjektivität und der Gemeinschaft sich auch inbezug auf die Gewißheit geltend macht. Die Selbstgewißheit wird auf der einen Seite betont, das Bewußtsein „mehr wert zu sein als die ganze Welt" auf der andern Seite die Abhängigkeit der Gewißheit von der Gesamtheit [2]) behauptet. Kant ist es nie eingefallen, zu sagen, daß die moralische Gewißheit von der Gemeinschaft abhänge. Diese Differenz zwischen Kant und den Neukantianern ist aber wohl verständlich, wenn man bedenkt, daß für Kant die praktische Vernunft eine unbedingte Größe, eine Realität war, hier hingegen das moralische Bewußtsein nur ein Urteil des wertschätzenden Subjekts, also ein psychologischer Vor-

[1]) Dieser schwankende Charakter tritt ganz besonders deutlich bei Krauß hervor; vgl. meine Rezension seiner Schrift „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche" in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. XXII, 520f.

[2]) Vgl. Herrmann, S. 403. Es ist ein großer Unterschied, ob man anerkennt, daß die Gemeinschaft die Bedeutung habe, in uns das moralische oder religiöse Bewußtsein anzuregen, zu beleben, zu pflegen, oder ob man die moralische und religiöse Gewißheit letzthin in der Gemeinschaft begründet sein läßt. Wenn Herrmann einerseits behauptet, nur in der Form sittlichen Handelns werde das religiöse Gut genossen, so wird, so viel ich verstehe, die Heilsgewißheit von unserem Handeln abhängig, kann also nur Selbstgewißheit sein (S. 402) — mag das Handeln immerhin seine Voraussetzungen in der Gemeinschaft haben —, während wir anderseits doch wieder mit unserer Gewißheit an die Gemeinschaft gebunden sein sollen (S. 403).

gang ist; da ist es allerdings notwendig, sich in der Gemeinschaft davon zu überzeugen, daß das Sittliche wirklich eine empirische, nicht bloß eine psychologisch vom Subjekt vorgestellte Allgemeingültigkeit habe, d. h. daß viele dieselbe Überzeugung haben.

Je mehr nun zugleich hervorgehoben wird, daß die sittlichen Ideale wechseln, um so mehr wird der unbedingte Charakter des Sittlichen zurücktreten. Es zeigt sich das z. B., wenn der Verfasser der Schrift „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" das Christentum nur in der Weise zu verteidigen wagt, daß er die höchste unter den empirisch vorhandenen Formen der Sittlichkeit als im Christentum wurzelnd zu erweisen sucht. Hier ist, wie es scheint, der Charakter des Unbedingten für das Sittliche preisgegeben, und das muß in dem Maße stattfinden, als dasselbe nur als ein empirisch psychologisches Faktum angesehen wird [1]).

Wenn schließlich die bezeichneten Richtungen teilweise theistisch zu sein behaupten, so kann das nur in bedingtem Sinne gelten. In Wahrheit sind sie anthropologistisch, und Gott wird im Interesse des Menschen teils seiner Eudämonie teils seiner Moral vorgestellt. Das beharrliche Ableugnen aller Beziehung zur Metaphysik hindert hier, im Ernst von einem Gotte zu reden, der wirklich ist. Er ist vorgestellt, geglaubt; soll der Weg, Gott im Interesse der eudämonischen oder der moralischen Seite des Menschen zu postulieren, nur phänomenologisch sein, so hat er gewiß seine begrenzte Berechtigung. Allein es will uns nicht scheinen, daß dies die Meinung der genannten Theologen sei. Wir hören viel von Selbstbeurteilung, Weltbeurteilung, moralischem Handeln, Anerkennung der Vorsehung, Einheit von dem Inhalt unseres Willens mit dem Inhalt des göttlichen, von der Tendenz mit Hilfe der Religion sich über die Natur zu erheben [2]). Aber das

---

[1]) Daß freilich hier ein schweres Problem vorliegt, den Charakter des Unbedingten für das Sittliche mit der Wandelbarkeit der empirisch gegebenen concreten sittlichen Ideale zu reimen und daß es eine Ergänzung von Kant bildet, wenn hierauf hingewiesen wird, ist nicht zu leugnen. Nur wird der Charakter des Sittlichen abgeschwächt, wenn man die Unbedingtheit desselben aufgiebt.

[2]) Vgl. Weiß a. a. O. in dieser Zeitschr. 1881, S. 388. 396. Weiß findet hierin Deismus.

alles beweist nicht, daß wir es wirklich mit mehr als mit einer Hilfsvorstellung von Gott im Interesse unserer Eudämonie oder der Moral zu thun haben. Dieser Theismus trägt also jedenfalls durchaus subjektive Färbung. Wenn mit diesem Urteil den betreffenden Theologen unrecht geschehen sollte, so kann sich das nur darauf beziehen, daß sie vielleicht mehr erreichen wollen. Allein von ihren Voraussetzungen läßt sich in der That schwerlich mehr erreichen. Gott bleibt hier Mittel für das Subjekt. Auch wird das Gesagte bestätigen, daß diese Theorieen als Theorieen der Immanenz im bezeichneten Sinne anzusehen sind, insofern sie es wesentlich nur mit der Welt immanenten Größen zu thun haben, mit den Subjekten, welche Gott vorstellen. (Vgl. o. S. 223.) Sie sind anthropologistisch und basieren die Gottesvorstellung auf den Menschen. Dagegen wagen sie nicht den Schritt, Gott objektive Existenz zuzuschreiben, da sonst die ganze Theorie erst darin ihren Abschluß fände, daß Gott als objektiv seiender als die letzte Quelle auch für die Vorstellung, die von ihm gebildet wird, aufgefaßt wird und nicht in uns der letzte angebbare Grund für die Vorstellung Gottes gefunden würde [1]).

Es ist durchaus natürlich und eine wesentliche Ergänzung dieser Auffassungen, wenn von dem immanenten Standpunkt aus in irgendeiner Weise Gott als der objektive Grund des religiösen Verhaltens und dem entsprechend auch als der immanente Weltgrund anerkannt wird. Es sind auch hier verschiedene Betrachtungsweisen möglich, und in der Gegenwart mehr oder weniger vertreten, eine ästhetische, eine intellektualistische, eine solche, die praktisches und intellektuelles Interesse verbindet. Die ästhetische fand sich in spekulativer Weise bei dem älteren Schelling, der die Welt als ein göttliches Gedicht auffaßte, der den Weltprozeß in den Ozean der Poesie einmünden ließ. Auch bei Schleiermacher in den Reden über Religion ist es das Unendliche, das Universum in seiner Einheit und Harmonie, dessen der Fromme inne wird. Religion ist Sinn und

1) Wenn hier von Offenbarung die Rede ist, kann es nur eine vorgestellte Offenbarung sein, oder eine willkürlich als objektiv angenommene, aber nicht eine in ihrer Objektivität wissenschaftlich begründete.

Geschmack für das Unendliche. Sie ist das Gefühl der Abhängigkeit von dem Unendlichen, aber doch nicht bloß nackte Abhängigkeit; es ist vielmehr in diesem Gefühl zugleich ein Gefühl des Innewerdens der Harmonie des Universums. Ein Nachklang davon zeigt sich bei Strauß, wenn er das Universum und seine Harmonie als Gegenstand der Verehrung [1]) ansieht, freilich ohne irgendwie diesen Nachklang mit seinem empiristischen Materialismus zu reimen. Bei anderen tritt mehr die intellektuelle Seite hervor und auch diese Auffassung ist bald mehr empiristisch gewendet bald spekulativ, das erstere z. B. bei Max Müller, der [2]) die „Wahrnehmung des Unendlichen" als das Wesen der Religion erfaßt, die sich mit der Entwickelung des Geistes immer reiner herausarbeitet, in etwas anderer Weise bei Herbert Spencer [3]), der als die allem zugrunde liegende Urkraft das Unbekannte ansieht, die unbekannte Kausalität, aus welcher alles hervorgeht, deren Erscheinung alles ist und die unter den verschiedensten Formen in den Religionen geahnt wird. Das Wesen der Religion wäre hienach das Ahnen einer unerkennbaren Kausalität, welche alles Endliche als seine Erscheinung hat [4]).

---

1) Vgl. „Alter und neuer Glaube", S. 123. 147. 243. Insoweit kann man Ritschl zustimmen, wenn er in seiner Schrift über Schleiermachers Reden über Religion Strauß als von Schleiermacher beeinflußt bezeichnet.

2) Vgl. a. a. O., S. 24 f. 50 f.

3) Vgl. „Die Grundlagen der Philosophie", S. 25—46. 97 f.

4) Die Religion im Erkennen des letzten Grundes zu finden, liegt auch der Ansicht Stuart Mills zugrunde, nur daß er von seinen empiristischen Voraussetzungen glaubt, ein sicherer Schluß auf Gott sei nicht möglich, und bei einem Mittelwesen als einem wahrscheinlichen stehen bleibt, das mächtig, gütig u. s. w. sei, aber nicht allmächtig, allgütig u. s. w., da die empirische Gegebenheit nicht ausreiche, dies zu erschließen. Hingegen läßt er im praktischen Interesse zu, daß wir die durch die Religion begründete Hoffnung, wenn sie auch theoretisch bezweifelt wird, als Phantasieinhalt, der uns zum Handeln anspornt, festhalten. Insofern er das letztere ganz besonders hervorhebt (vgl. „Über Religion", S. 204 f.), statuiert er auf dem empiristisch skeptischen Grunde einen Dualismus, der dem Langes verwandt ist, zwischen dem Zweifel an einer objektiven Gotteserkenntnis und der Anerkennung der religiösen Vorstellungen für die Phantasie im praktischen Interesse. Es ist das in stärkerer Form derselbe Dualismus, der auch von skeptischer Voraussetzung aus

Andere, mehr spekulativ, schließen sich an Hegel an und sehen das Wesen der Religion darin, daß die an sich seiende Einheit zwischen dem absoluten und endlichen Geiste in unserem Bewußtsein vollzogen werde. Das geschieht in der Religion in einer durch sinnliche Vorstellungen noch verworrenen Art, während in der Philosophie dieses Bewußtsein rein vollzogen wird. Religion ist Volksmetaphysik. So Hartmann, soweit er von Hegel beeinflußt ist und nicht durch seinen Pessimismus dieser Auffassung noch die eigentümliche Färbung giebt, daß das Einswerden mit dem Absoluten das Mitfühlen aller seiner Leiden in all seinen Erscheinungen zur Folge hat und den Entschluß zu dem Aufhören dieses Leidens mitzuwirken, wo freilich dann die Religion völlig aufhört in dem Satze: Ich kann Gott erlösen [1]). Unter den Theologen, welche sich eingehend mit dem Wesen der Religion befassen, stehen der Hegelschen Auffassung der Religion Pfleiderer und Biedermann am nächsten, wenn sie die Religion finden in dem: „sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke" [2]). Aber diese Theologen unterscheiden sich dadurch wesentlich von Hegel, daß sie bemüht sind, der Religion in der Mystik eine selbständige Stelle zu lassen. Die Religion ist nicht bloß dem Gebiete der Vorstellung angehörig, das in das Wissen überzugehen bestimmt ist; sie soll den ganzen Menschen umfassen. Es handelt sich nicht bloß um Theoretisches, sondern auch um Praktisches in der Religion. Aus dem Streit von Freiheit und Notwendigkeit geht sie hervor. Sie ist die Lösung dieses Streites, indem Selbst- und Weltbewußtsein, Freiheit und Abhängigkeit im Gottesbewußtsein geeint sind. „Religion ist nicht Gottesbewußtsein, sondern der Zusammenschluß des

---

(die dem Empirismus entstammt) sich bei all denen findet, welche ein objektives Erkennen Gottes ausschließen, aber im praktischen Interesse die Vorstellung Gottes, den Glauben fordern.

1) Vgl. meinen Aufsatz über Hartmann in dieser Zeitschr. 1881, H. 1, S. 77f. 54f. Über Hartmanns inzwischen erschienene Arbeiten: „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit" und „Die Religion des Geistes" vergleiche meine Anzeige, die in dieser Zeitschrift erscheinen wird.

2) Pfleiderer a. a. O., S. 258.

Selbst- und Weltbewußtseins in Gottesbewußtsein" [1]). Der Inhalt der Religion ist hiernach, was bei Biedermann besonders hervortritt, die Gottmenschheit.

So richtig und notwendig es ist, der Religion in Gott eine objektive Basis zu geben, so sehr es auf halbem Wege stehen bleiben heißt, wenn man von einem religiösen Bedürfnis redet, ohne für dasselbe einen anderen als psychologischen Grund anzugeben, so lobenswert es ferner ist, daß die Religion als Sache des ganzen Menschen aufgefaßt wird, so sind doch auch hier noch Bedenken übrig. Wenn von Gott ausgesagt wird, daß er zwar Geist sei, daß aber sein Selbstbewußtsein mit seinem Weltbewußtsein eins sei, letzteres nur die entwickelte Totalität des Inhalts des ersten bilde [2]), so ist hierin noch eine Nachwirkung Hegels, welche im Prinzip den Unterschied zwischen Gott und Welt wieder hinfällig werden läßt, was Pfleiderer ja freilich nicht will [3]). Denn wenn Gottes Selbstbewußtsein erst in seinem Weltbewußtsein entwickelt ist, so kann man auch umgekehrt sagen, das endliche Bewußtsein kann sich kaum seines Unterschiedes von Gott klar bewußt bleiben. Denn der Mensch kann sich in der Einheit mit Gott eins mit der Weltordnung und frei von der Weltschranke wissen, weil er sich eben in der Einheit mit ihm über seine Endlichkeit erhoben, als einen Teil des göttlichen explizierten Selbstbewußtseins weiß. Und dadurch wird doch sowol die endliche Stellung des Menschen als auch die Absolutheit Gottes alteriert. Ja konsequenter Weise müßte anerkannt werden, daß der ganze Zwiespalt zwischen Freiheit und Notwendigkeit ein Zwiespalt Gottes mit sich selbst sei, da ja sein Weltbewußtsein, in dem er von diesem Zwiespalt doch wissen muß, ja ihn zeitlich begleitet [4]), sein entwickeltes Selbstbewußtsein ist. Daß ferner das Wissen nicht in Hegelscher Weise die Alleinherr-

---

1) Vgl. Pfleiderer a. a. O., S. 257f. Lipsius, soweit er von Biedermann beeinflußt ist, stimmt hiermit zusammen (a. a. O., § 28).

2) Pfleiderer a. a. O., S. 418.

3) a. a. O., S. 412f.

4) Daß Gott mit seinem Wissen die Weltentwickelung begleitet, ist übrigens an sich ein berechtigter Gedanke (S. 419).

schaft hat, daß die Religion in das Gemüt verlegt und mit dem Wissen von Gott nicht identifiziert, und daß doch zugleich anerkannt wird, daß es ein Wissen von Gott gebe, verdient zwar durchaus Beifall. Allein in der Meinung, daß die Religion von ihrem Ursprung aus eine Entwickelung durchlaufe, in welcher Vorstellung und Phantasie dieselbe verdunkeln, bis am Ende durch den Prozeß eine gereinigte Mystik entstehe, an die sich die Spekulation anschließe, scheint mir doch der Gedanke Hegels nachzuwirken, daß es die Religion mit der Vorstellung zu thun habe. Nicht das ist zu leugnen, daß thatsächlich die Phantasie in falscher Weise sich einmischt, sondern die Meinung, als ob die Phantasie mit Notwendigkeit fälschte. Denn darin scheint mir die Ansicht enthalten zu sein, daß die Phantasie nicht ein den übrigen gleich berechtigtes Geistesvermögen sei, was mit der Meinung zusammenhängt, daß alles Sinnliche an sich nicht imstande sei, Geistiges rein darzustellen. Die Konsequenz dieser Ansicht muß dahin führen, daß wir auch in der Sprache die Gotteserkenntnis nicht aussprechen können, da in der Gestaltung der inneren und äußeren Sprache die Phantasie stets mitwirkt, jedenfalls aber die Sprache durch die sinnliche Schranke begrenzt ist. Die Gotteserkentnis will Pfleiderer mit Recht nicht preisgeben. Allein Lipsius wird so lange mit seiner Skepsis recht behalten, bis zugestanden wird, daß die Phantasie eine Geisteskraft sei, welche nicht der Wahrheit entgegen sein, nicht ihrer Natur nach mit der Vernunft in Streit sein muß, daß überhaupt das Sinnliche verständliches Symbol des Absoluten sein könne. Denn nur dann ist Gotteserkenntnis für uns keine Unmöglichkeit. Hier wirkt also der idealistische Zug Hegels bei Pfleiderer und Biedermann noch ungünstig nach. Auch daraus, daß die religiöse Erkenntnis zunächst praktisch bedingt ist, folgt nicht *notwendig*, daß sie teilweise falsch ist; Pfleiderer nimmt an, daß die von praktischen Interessen geleitete Phantasie die Erkenntnis der Religion verfälsche, so daß dieselbe erst in eine rein theoretische Erkenntnis durch den religiösen Erkenntnisprozeß müsse umgesetzt werden [1]). Auch hier ist nicht zu leugnen, daß

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 271 f.

sich thatsächlich im praktischen Interesse vielerlei Vorstellungen in die religiöse Erkenntnis einschleichen, die sich als unhaltbar erweisen. Allein gerade Pfleiderer, der geltend macht, daß das praktische Interesse selbst eine objektive Gotteserkenntnis fordere, was er Lipsius gegenüber betont, scheint mir mit der Annahme einer notwendigen Verfälschung der religiösen Erkenntnis durch das praktische Interesse mit sich in Widerspruch zu geraten. Wenn nach ihm die Art des phantasiemäßigen Vorstellens das Naturgemäßere für die religiöse Erkenntnisart ist, weil sich die Phantasie ungebundener über die Weltwirklichkeit erheben kann als der durch die Gesetze der Logik und der Erfahrung gebundene Verstand, so möchte man hiernach fast schließen, daß die spekulative Gotteserkenntnis der Religion fremd, also ein Dualismus zwischen dem religiösen phantasiemäßigen und dem spekulativen Erkennen kaum zu vermeiden sei. Wenn ferner die religiöse Phantasie durch schöne Bilder, die sie uns vorzaubert, über die Schwierigkeiten der Wirklichkeit hinwegtäuscht, so ist das nur so lange sittlich zu rechtfertigen, als man sich zugleich dessen bewußt ist, daß man es mit einem schönen Schein zu thun hat, der den Wahrheitskern umhüllt. Sobald man aber um des eudämonischen Interesses willen das in der Form der Phantasie Vorgestellte auch mit dieser Form selbst für Wahrheit nimmt, so ist hierin eine eudämonische Selbsttäuschung enthalten, die mir weniger ein Fehler der Phantasie als ein sittlicher Fehler zu sein scheint, ein eudämonistischer Mißbrauch der Phantasie. Je zarter hier die Grenze zwischen Sittlichem und Verwerflichem ist, um so leichter kann hier die Phantasie gemißbraucht werden. Allein man wird hier anzuerkennen haben, daß es sittliche Aufgabe ist, das Interesse der erkennenden Vernunft und der ästhetisch bildenden Phantasie auch inbezug auf den Inhalt des unmittelbaren religiösen Bewußtseins zu harmonisieren [1]). Die Meinung Pfleiderers, daß die Religion, weil sie

[1]) Das zeigt sich besonders darin, daß der Kultus der Hilfe der Phantasie kaum entbehren kann, wie Pfleiderer selbst sieht. Die Phantasie ist nicht bloß eine psychologische Vorstufe der rein logischen Erkenntnis, sondern eine dem Denken gleich berechtigte Geisteskraft.

empirisch Irrwege durchläuft, dieselben durchlaufen müsse, erinnert auch an Hegel. Denn die oben (S. 222) erwähnte Methode, für welche sich Pfleiderer entscheidet, leidet an dem Mangel, daß der empirische Prozeß als der logisch notwendige, vernünftige Prozeß angesehen wird, der sich ja nach Hegels Meinung durch Widersprüche hindurch fortbewegt. Allein es fragt sich, ob die empirisch vorhandenen Irrwege wirklich logisch notwendig sind und nicht Irrationales enthalten, was voll nur dann anerkannt werden kann, wenn man sich entschließt, das Weltbewußtsein Gottes von seinem Selbstbewußtsein gründlich zu unterscheiden. Denn ohne diese Unterscheidung wird es schwer fallen, die in der Welt vorhandenen Irrungen des religiösen Bewußtseins ernstlich als solche anzuerkennen und sie nicht doch am Ende an ihrer Stelle als notwendige Durchgangspunkte durchaus berechtigt zu finden [1]).

Wir haben bisher solche Ansichten betrachtet, welche die Religion der Hauptsache nach auf immanentem Wege zu erklären suchen. Unser Resultat ist folgendes: Während in den zuerst berührten subjektivistischen Auffassungen der Religion ein stark anthropologistischer Zug sich zeigte, sofern Gott hinter das Subjekt zurücktrat, in dessen Interesse er vorgestellt wurde, so tritt in den letztgenannten Richtungen, insoweit sie noch auf dem Boden der Immanenz stehen, eine mehr dem Pantheismus zuneigende Ansicht hervor. Da aber weder die subjektivistische noch die objektiv-pantheistische Form der Immanenz im obigen Sinne (S. 223. 224) zur Erklärung der Religion genügt, so läßt sich der Standpunkt der bloßen Immanenz, welche die Religion aus den der Welt selbst immanenten subjektiven Ursachen oder zugleich aus der immanenten ob-

---

1) Das zeigt sich auf das stärkste in Hartmanns Methode, die aber am Ende dazu führt, daß es keinen im Prozeß auftretenden Standpunkt giebt, der nicht an seiner Stelle als berechtigt, ebenso aber auch im weiteren Verlauf als unwahr sich erweist. Diese Methode leistet aber in der That dem Empirismus Vorschub, weil nicht eine absolute Erkenntnis, sondern nur historisch an ihrer Stelle, also relativ berechtigte Standpunkte anerkannt werden. Das führt schließlich zur Skepsis, weil nur das Werden zur Geltung kommt. Vgl. meinen Aufsatz über Hartmann in dieser Zeitschrift 1881, Heft 1, S. 69. 72f. Vgl. auch Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 454. 459f.

jektiven letzten Ursache zu verstehen sucht, überhaupt nicht festhalten. Es wird vielmehr notwendig, die Transcendenz Gottes im Verhältnis zur Welt mit der immanenten Erklärung zu verbinden.

Es ist der spätere Schleiermacher, welcher für die neuere Zeit grundlegend inbezug auf den Religionsbegriff gewirkt hat, insofern er die Religion ursprünglich als absolutes Abhängigkeitsbewußtsein ansieht. Hiedurch wird einmal einer Vermischung des Ich und Gottes vorgebeugt. Denn so viel man Schleiermacher Pantheismus vorgeworfen hat, das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein schließt denselben völlig aus [1]). Denn das endliche, sich schlechthin abhängig wissende Subjekt kann sich nicht irgendwie mit dem identifizieren, von dem es schlechthin abhängt. Durch die absolute Kausalität Gottes ist ein Unterschied zwischen Gott und den Menschen begründet und zwar so, daß jeder mit seinem individuellen Selbstbewußtsein das absolute Abhängigkeitsbewußtsein verbindet und indem er sich mit der Welt von Gott schlechthin abhängig weiß, die Allgemeingültigkeit der Abhängigkeit mit der

1) Wenn Gott nur als Subjekt aufgefaßt wird, ist ohne das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein eine Vermischung Gottes und der Welt nicht prinzipiell ausgeschlossen, wie z. B. Pfleiderers Ansicht beweist, der Gott Subjekt nennt. Mindestens müßte Gott Subjekt-Objekt genannt werden, wie Schleiermacher dahin tendiert, Gott als „Subjekt-Objekt" zu fassen. Vgl. Entwurf eines Systems der Sittenlehre ed. Schweizer, S. 16. Nennt man Gott nur Subjekt, so ist noch nicht ausgeschlossen, daß er zum vollen Bewußtsein seines eigenen Inhaltes erst durch die Welt komme; denn ein selbständiges Bewußtsein Gottes von sich kann nur mit der Formel voll ausgedrückt werden, daß er Subjekt-Objekt sei. Das Subjekt braucht zur Ergänzung das Objekt; wird Gott nur Subjekt genannt, so ist die Welt das ergänzende Objekt und erst im Zusammenschluß mit der Welt wird er Subjekt-Objekt, kommt er zu vollem „expliziertem" Selbstbewußtsein. Läßt man den Satz Ritschls als eine objektive Aussage über Gott gelten (was, wie gesagt, inkonsequent wäre), Gott habe seinen Selbstzweck in seinem Reiche, so wäre unter der Kategorie des Zweckes hier dasselbe gegeben, daß er erst durch sein Reich, d. h. durch die Aktion der Menschen dazu kommt, seinen Selbstzweck zu erreichen, sich selbst als Zweck objektiv zu werden. Ist aber Gott Subjekt-Objekt, so ist auch die Welt von ihm unterschieden und kann, wenn er absolut ist, nur schlechthin von ihm abhängig sein.

besonderen Abhängigkeit seines Einzel-Ich im unmittelbaren Bewußtsein geeint ist.

Wie aber das absolute Abhängigkeitsbewußtsein den Unterschied des Ich von Gott garantiert, so ist eben durch dasselbe auch allen subjektiven anthropologistischen Einseitigkeiten die Spitze abgebrochen. Denn wenn wir mit der ganzen Welt von Gott uns schlechthin abhängig wissen, so ist der Gedanke einfach unmöglich, daß Gott lediglich subjektive Vorstellung sei. Durch das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein ist jeder Gedanke daran völlig ausgeschlossen, weil es unvernünftig wäre anzunehmen, daß dieses Bewußtsein lediglich eine Projektion von uns selbst sei. Indem wir Gott als den wissen, von dem wir absolut abhängig sind, wissen wir Gottes Ursächlichkeit stets in unserem Bewußtsein gegenwärtig — und das ist gegen den anthropologistischen Deismus [1]) gerichtet. Es muß hier von einem „Getroffensein" von Gott geredet werden. Es ist die Bedeutung Schleiermachers, daß es ihm geglückt ist sowohl die (deistische) subjektivistische Einseitigkeit in der Auffassung der Religion als auch die objektiv-pantheistische zu überwinden. Wenn ich das hervorhebe, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß sich bei ihm nicht Unebenheiten finden auch inbezug auf diese prinzipielle Stellung. Ich habe früher ausgeführt [2]), wie seine Darstellung in der Dialektik, nach welcher Gott in dem Gefühl sein soll, weil das Gefühl die Indifferenz darstelle und Gott selbst die absolute Identität sei, sich schwer mit seiner Definition der Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsbewußtsein reimen lasse. Nicht minder aber kann man sagen, daß seine rein psychologische Ableitung aller göttlichen Eigenschaften außer der Allmacht wieder jener Auffassung Gottes als einer bloß subjektiven Vorstellung Vorschub leistet [3]). Allein das hindert

1) Wenn ich den Anthropologismus als Deismus bezeichne, so geschieht das insofern, als derselbe Gott hinter die Interessen der Person zurückstellt, es ihm nicht um Gott selbst zu thun ist, sondern um die Interessen des Subjektes. Gott ist als Mittel für dieselben zurückgedrängt.

2) Vgl. Jahrbücher f. deutsche Theologie: „Die Bedeutung der inneren und äußeren Offenbarung für die Erkenntnis von Gott", Bd. XVII, S. 233 f.

3) Wenn er indes Gott als Subjekt-Objekt fassen will, so geht er doch darüber hinaus, Gott bloß als Kausalität zu denken, wie er auch in der „Dialektik",

nicht, anzuerkennen, daß in seiner Definition der Religion als absolutes Abhängigkeitsbewußtsein, sowohl die Unterscheidung des Subjekts von Gott als auch der Zusammenschluß desselben mit Gott, anerkannt ist. Auch der Gedanke, daß der Mensch in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit über den Gegensatz von relativer Freiheit und Notwendigkeit (Abhängigkeit) hinausgehoben werde, daß eben dadurch sein Bewußtsein erst einheitlich abgeschlossen und vollendet werde, daß er eben deshalb in der Religion sich über die relative Abhängigkeit von der Welt erhebe, insofern also ihr gegenüber frei werde, was sich in dem von der Religion ausgehenden ethischen Impuls zeigt, daß er eben hiermit auch ein höheres Lustgefühl habe, mit einem Worte, der Gedanke, daß in dem schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein jeder in seiner Eigentümlichkeit sich so zu sagen bestätigt fühlt, das Subjekt also nicht von demselben erdrückt, sondern durch dasselbe gehoben werden soll, verdient allgemeine Anerkennung. So finden wir also bei Schleiermacher die Tendenz mit der Immanenz Gottes in der Welt die Transcendenz Gottes zu verbinden [1].

In noch stärkerem Maße ist das von den theistischen Auffassungen versucht worden, welche die Unterscheidung zwischen Gott und der Welt noch bestimmter durchzuführen suchten, indem sie Gott ein von der Welt unterschiedenes Selbstbewußtsein zuschrieben und den Begriff der Kausalität so verwendeten, daß Gott als verursachender Wesen hervorrufe, welche selbst verursachen können, sekundäre Kausalitäten sind, ohne daß sie deshalb die Immanenz Gottes in der Welt, den unmittelbaren Verkehr der frommen Subjekte mit Gott, die Gotteserfahrung preisgeben wollten. Wir wollen diese verschiedenen theistischen Versuche, die teils mehr spekulativ, teils mehr empirisch [2]) begründet werden, nicht im einzelnen weiter ver-

S. 136 Anm. sagt: „Die höchste Ursach kann man nicht denken als Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit", und wenn er in der „Dogmatik" sagt § 167: „Gott ist die Liebe", so hat man wenigstens gemeint, daß er hiermit auch das objektive Wesen Gottes beschreiben wolle. Allein gegen die Richtigkeit dieser Auffassung lassen sich gegründete Bedenken erheben.

1) Gott und Welt sind „Correlata". Dialektik, § 219. 224. 225.

2) Auf der spekulativen Seite stehen an Schelling anschließende Theisten,

folgen, da es uns hier weniger auf die Ausführung der Gotteslehre als auf die Bestimmung des Religionsbegriffes ankommt.

II. Positive Erörterung des Religionsbegriffs.

Unsere bisherige Entwickelung hat uns zu der Überzeugung geführt, daß die Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsbewußtsein aufgefaßt werden muß, da Gott nicht bloß „für uns“ sein kann, als vorgestellter, sondern als die absolute Kausalität selbst der ursprünglich Seiende und die Quelle alles anderen Seins ist. Wenn aber Gott als der Urheber der Welt zu denken ist, so kann auch die Religion selbst ursprünglich nicht aus menschlicher Aktion hervorgehen, sondern muß auf göttlicher That ruhen, der aufseiten des Menschen Empfänglichkeit entspricht. Das ergiebt sich mit Notwendigkeit aus der Annahme der göttlichen Transcendenz. Es sind zwei durchaus zusammengehörige Sätze, daß die Religion Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit sei und daß die Religion auf einer That Gottes ruhe, da eben dies Abhängigkeitsbewußtsein nicht aus uns stammen kann. Bevor wir das absolute Abhängigkeitsbewußtsein noch etwas genauer betrachten, wollen wir uns durch einen Blick auf die Religionsgeschichte davon überzeugen, daß ohne dasselbe keine Religion vorkommt, mag es auch in unvollkommener Gestalt erscheinen.

Daß die monotheistischen Religionen alle die Gottheit als die allmächtige verehren, ihnen also das schlechthinnige Abhängigkeits-

---

wie Beckers, C. F. Fischer, Martensen, an Baader und Schelling F. Hoffmann, an Schelling und Hegel Weisse und Rothe, in Verbindung mit Herbart und Schelling stehend Fichte d. J., an Herbart nicht ohne Selbständigkeit anlehnend Lotze, im Zusammenhang mit Schleiermacher Ritter u. a. Eine Verbindung von Schleiermacher und Hegel, jedoch so, daß das Ethische als der absolute Zweck gefaßt und eben dadurch der Hegelsche Pantheismus vermieden wird, erstreben Chalybäus (Philosophie und Christentum, spekulative Ethik, höchst beachtenswert!), Dorner, Christliche Glaubenslehre u. a. Eben durch die stärkere Betonung des unbedingten Charakters des Sittlichen und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für den Religionsbegriff unterscheiden sich diese Denker von Biedermann und Pfleiderer, welche ihrerseits auch eine Verbindung von Hegel und Schleiermacher anstreben. Auf der empirischen Seite stehen Männer wie Ulrici, Gott und die Natur, Gott und der Mensch.

bewußtsein zugrunde liegt, wird man schwer in Abrede stellen können. Der Buddhismus aber basiert auf dem Brahmanismus, welcher, soweit er sich über den Polytheismus erhebt, die Gottheit als das absolute Sein erfaßt, aus dem alles Endliche hervorquillt, und in das alles wieder zurückgeht. Das Endliche hat dem Brahm, dem Seienden gegenüber keinen Bestand; die Abhängigkeit geht hier bis zur Vernichtung des Endlichen. Wenn das unendliche Sein hier eigentlich nur das nichtendliche ist, so ist es nur eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn in dem Buddhismus die endliche Welt als dem Gesetz der Verkettung unterworfene als ein bloßer Schein behandelt wird, an dem zu hängen Leiden hervorbringt, während die Befreiung nur gefunden wird in dem Übergang aus dem Endlichen in das Nichtendliche, das, weil es nichts Bestimmtes ist, ebenso wie als Sein auch als Nichts [1]) angesehen werden kann. Wenn ferner schon in dem Gesetz der Verkettung sich die unentrinnbare Abhängigkeit des Menschen von dem Schicksal oder sofern dieses Gesetz zugleich als Gesetz der Vergeltung gefaßt wird, von der Vorsehung, mit einem Worte von dem Weltgesetz der Kausalität [2]) zeigt, so ist der Buddhismus als Religion bekanntlich auch keineswegs bei jener Versenkung in das Nirwana stehen geblieben, in der selbst sich doch auch nichts anderes ausspricht, als die Nichtigkeit alles Endlichen gegenüber dem Nichtendlichen. Buddha selbst ist als fortlebend von der späteren Gemeinde vorgestellt; es werden ihm immer mehr göttliche Prädikate zugeschrieben, und vor allem das der Allmacht [3]). Übrigens fiel der Buddhismus, soweit er nicht sich als Philosophie erhielt, auch wieder in den Polytheismus zurück; und charakteristisch ist für das Gefühl seiner eigenen Unvollkommenheit, daß er selbst sich die Dauer seines Lebens begrenzt vorstellt.

Die polytheistischen Religionen scheinen sich auf den ersten

---

[1]) Vgl. Oldenberg, Buddha, S. 273f. 290. „Führt der Weg aus der Welt in ein neues Sein? führt es in das Nichts? Der buddhistische Glaube hält sich auf der Messerschneide zwischen beidem.“

[2]) Vgl. Oldenberg a. a. O., S. 257. 248f.

[3]) Koeppen, Die Religion des Buddha I, 555. 430f.

Blick in keiner Weise aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein begreifen zu lassen. Allein abgesehen davon, daß kein Mensch behaupten kann, daß sich die polytheistische Frömmigkeit der monotheistischen an Wert gleich stellen lasse, daß die polytheistischen Religionen selbst ein Gefühl ihrer Unvollkommenheit haben, das sich in dem Bewußtsein des Unterganges ihrer Götterwelt vielfach ausspricht, z. B. in der griechischen und nordischen Mythologie, finden wir in verschiedenen Formen eine Annäherung an das monotheistische Bewußtsein, teils indem ein oberster Gott, ein Vater der Götter angenommen wird, unter dessen Herrschaft und Macht die übrigen Gottheiten und die Menschen stehen, oder ein Schicksal, das allmächtig ist, über der Götterwelt schwebt. Ebenso aber ist auch in dem frommen Moment selbst eine einzelne polytheistische Gottheit als die erfaßt, von der der Mensch allein abhängt, wird also als die schlechthinnige Macht angesehen. Besonders deutlich hat diese Thatsache Max Müller hervorgehoben; er bezeichnet diese Erscheinung als Henotheismus [1]). Damit ein Mensch sich schlechthin abhängig wisse, ist durchaus nicht nötig, daß er sofort zugleich sich mit der ganzen Welt unter dem Abhängigkeitsbewußtsein zusammenfasse. Von einem besonderen Ereignis der Natur kann seine empfängliche Vernunft angeregt werden, so daß er für diesen Fall, wenn auch nicht für alle Fälle sich von einer hinter der Natur stehenden unbedingten Macht abhängig fühlt, sobald durch den Gegensatz von Selbst- und Weltbewußtsein, der durch eine Naturerscheinung lebhaft erregt wird, zugleich die Empfänglichkeit für eine den Gegensatz harmonisierende Macht in ihm erwacht ist. Es ist durchaus der Art der Entwickelung der Vernunft, also auch der für Gott empfänglichen Vernunft, entsprechend, daß nicht sofort das Bewußtsein des Unbedingten überhaupt entsteht, sondern daß zunächst im Zusammenhang mit einem bestimmten Ereignis die Ahnung des Unbedingten sich erhebt [2]) z. B. bei irgendeinem auffallenden Naturereignis der Mensch die hinter dem-

---

[1]) Vgl. z. B. a. a. O. die beiden Hymnen an Indra und Varuna, S. 324. 327.

[2]) Ähnlich ist es auch mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins (s. u.).

selben ihn und das Naturobjekt beherrschende unbedingte Macht ahnt, ohne daß er sofort imstande wäre von diesem Natureindrucke das Bewußtsein des Unbedingten völlig abzulösen, und das Bewußtsein des Unbedingten überhaupt zu erreichen. Aber wenn in vielen einzelnen Fällen dieselbe Ahnung oft wiederkehrt, dann kann die Vernunft auch den Schritt thun, ein Unbedingtes überhaupt zu ahnen. Oder besser ausgedrückt, die Empfänglichkeit des Menschen schließt sich zuerst in konkreten Fällen auf, und da kann Gott seinen Strahl in die Seele fallen lassen, so daß für den einzelnen Fall die Ahnung des Unbedingten entsteht. Aber es setzt eine längere Entwickelung voraus, bis der Mensch imstande ist, diese Ahnung von den konkreten erregenden Fällen völlig abzulösen, bis Gott sich ihm als den allmächtigen schlechthin offenbaren kann. Denn schwerlich wird man leugnen können, daß anfangs ein zusammenhängend monotheistisches Bewußtsein kaum vorhanden sein kann, was freilich noch nicht notwendig Polytheismus voraussetzt. Denn wenn in konkreten Fällen hinter einer gegebenen Erscheinung z. B. der Sonne eine unbedingte Macht geahnt wird, so folgt daraus noch nicht, daß mit dieser Erscheinung notwendig das Unbedingte selbst bestimmt identifiziert wird, wenn es auch noch nicht völlig klar von derselben unterschieden ist. Im Gegenteil findet bei einer anderen Erscheinung, z. B. dem Gewitter, dieselbe Ahnung statt. Ob nun der Fortschritt dahin geht, in all diesen Erscheinungen schließlich dasselbe e i n e Unbedingte zu ahnen und zwar mit dem Bewußtsein, daß es dasselbe eine sei d. h. bewußt das Unbedingte von den einzelnen Erscheinungen völlig abzulösen, oder ob vorher, ehe es dazu kommt, die Ahnung des Unbedingten mit der Erscheinung selbst vermischt wird und so allmählich die Ahnung des Unbedingten verendlicht wird, das ist eine Frage, die wir hier nicht entscheiden wollen. Jedenfalls sind von dem Anfang aus beide Wege möglich und nur eine geschichtliche Untersuchung kann darauf antworten, ob auch beide wirklich geworden sind. Aber jedenfalls muß eine Ahnung des Unbedingten da sein, wenn es mit dem Endlichen soll vermischt werden können. Daß der Polytheismus das Bewußtsein der göttlichen Allmacht aufweist, ist eine Thatsache, die nicht aus dem bloßen Gegensatz von Selbstbewußt-

sein und Natur erklärt werden kann. Denn die Natur zeigt sich uns gegenüber nie allmächtig. Sondern nur, wenn im Menschen eine Anlage für das Innewerden des Unendlichen, Unbedingten ist, ist es verständlich, daß diese durch den im Verhältnis zur Natur entstehenden Gegensatz von Selbst- und Weltbewußtsein, von Freiheit nnd Abhängigkeit geweckt wird. Also auch der Polytheismus weist das Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit, wenn auch in unvollkommener Weise auf, während die vollkommene Form des Bewußtseins unbedingter Abhängigkeit nur die sein kann, daß dasselbe nicht bloß in einzelnen Fällen aufleuchtet, sondern stetig ist, also die monotheistische Form [1]). Die Unvollkommenheit des polytheistischen Bewußtseins ist in der mangelhaften Empfänglichkeit des Menschen begründet, der den Strahl der göttlichen Wirksamkeit nur in gebrochener Gestalt aufnimmt; aber anderseits ist ohne diese göttliche Wirksamkeit eine Ahnung Gottes als des unbedingten Allmächtigen, wie sie auch der Polytheismus aufweist, nicht erklärlich. Was endlich den sogenannten Fetischismus angeht, so verdient dieser kaum Berücksichtigung. Denn die Theorie des Ursprungs der Religion aus Fetischismus scheint mir durch die neueren Untersuchungen von Max Müller [2]), sowie von Happel [3]) abgethan zu sein, so daß der Fetischismus nur als eine Verzerrung der Religion anzusehen ist, die nicht einmal Anspruch darauf erheben kann, als eigene Religion zu gelten. „Daß zufällige Objekte", sagt Max Müller, „wie Steine u. s. w. einen theogonischen Charakter haben, d. h. für sich allein zur Ahnung von etwas Übersinnlichem und Unendlichem hinführen, ist nie be-

---

1) Man mag hieraus abnehmen, daß die Differenz gar nicht so groß ist, wie es auf den ersten Blick aussieht, zwischen einer Auffassung, welcher Gott als der Unbedingte nur in einzelnen Fällen in Verbindung mit bestimmten Weltgestalten erscheint in polytheistischer Weise und dem Verhalten, welches das monotheistische Gottesbewußtsein nur teilweise in einzelnen Momenten pflegt, im übrigen aber sich in die Welt versenkt. Im ersten wie im zweiten Falle kommt Gott nur auf Momente, nicht stetig zum Bewußtsein.

2) A. a. O. in der zweiten Vorlesung.

3) „Die Anlage des Menschen zur Religion", vgl. die Anzeige von Kleinert in dieser Zeitschr. 1879, S. 549 ff.

wiesen worden, während die Thatsache, daß alle wilden Völker, **nachdem** sie einmal zur Ahnung des Göttlichen sich erhoben, **später** die Gegenwart desselben auch in rein zufälligen Objekten zu finden meinten, übersehen ist." Nach Pfleiderer a. a. O. S. 319 „gehören die Fetische in die Klasse der sakramentalen Kultusobjekte".

Die empirische Gestalt der Religion also bestätigt unsere Annahme, daß das absolute Abhängigkeitsbewußtsein für die Religion fundamental ist, und wo dasselbe gar nicht vorhanden ist, ist auch keine Religion, wo es unvollkommen sich zeigt, ist auch die Religion unvollkommen. Denn in der Religion muß das Grundverhältnis Gottes und des Menschen zum Bewußtsein kommen.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Religion nicht auch noch anderen Inhalt haben könne. Im Gegenteil ist dieses Grundverhältnis so umfassend, daß, sobald es richtig begriffen ist, alle Modifikationen des religiösen Verhältnisses sich als nähere Bestimmungen desselben auffassen lassen. Ja man kann sagen, daß eine Religion, welche bei dem bloßen absoluten Abhängigkeitsbewußtsein stehen bliebe, höchst unvollkommen wäre. Vollkommene Religion ist nur da, wo das absolute Abhängigkeitsbewußtsein konkret bestimmt ist. So sehr man daran festzuhalten hat, daß das absolute Abhängigkeitsbewußtsein das Fundament des religiösen Verhältnisses bildet, so wenig kann man dasselbe für sich schon als vollkommene Religion ansehen, wenn es nicht konkret bestimmt ist.

Wir haben hiernach noch zwei Aufgaben: einmal bedarf das absolute Abhängigkeitsbewußtsein bei seiner fundamentalen Bedeutung selbst noch einer genaueren Analyse. Sodann aber müssen wir die konkreten Bestimmungen desselben betrachten.

a) Analyse des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins.

Auf den ersten Blick scheint der Begriff des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins einen Widerspruch zu enthalten [1]). Denn

1) Vgl. hierzu die Ausführungen in meiner Abhandlung Jahrbücher

um meine Abhängigkeit zu wissen, muß ich wissen; um zu wissen, muß ich in Aktion sein; wenn ich aktiv bin, bin ich aber jedenfalls, scheint es, nicht schlechthin abhängig. Wenn ich mich also schlechthin abhängig wissen soll, so soll ich mich zugleich wissen, bin aber im Wissen aktiv, soll mich also auch aktiv wissen und doch zugleich schlechthin abhängig, d. h. passiv wissen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, könnte man an Stelle des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins die Einheit mit dem Absoluten setzen wollen. Allein es kommt nicht nur auf die Einheit an, sondern darauf, daß im Bewußtsein der Einheit mit Gott auch das Selbstbewußtsein erhalten bleibt, daß zugleich der Unterschied von Gott sich im Bewußtsein erhält. Betrachtet man das Verhältnis Gottes und des Menschen objektiv, so ist sehr wohl denkbar, daß Gott Wesen kausiere, die selbst wieder kausieren können, auf Grund ihres Kausiertseins. Inbezug auf das unmittelbare Bewußtsein aber wird man annehmen müssen, daß es sich hier nicht etwa bloß um eine Schranke des Denkens handelt, sondern daß der Mensch mit seinem ganzen Bewußtsein, sofern er seiner eigenen Einheit und Realität inne wird, also da, wo er vollkommen als Totalität in sich ist, die absolute Schranke fühlt, welche ihm entgegentritt. Das Ich empfängt den Eindruck, daß es in Beziehung auf sein Sein überhaupt schlechthin beschränkt sei und daß alle Aktionen, die es ausübt, diese Schranke nicht beseitigen können, vielmehr nur

---

f. deutsche Theologie, Bd. XVII, S. 247—251. Wenn ich den Ausdruck „absolutes Abhängigkeits**bewußtsein**" brauche, so ist damit nicht bloß ein einseitiges Wissen gemeint, sondern das **unmittelbare** Bewußtsein der Person selbst; das Ich in seiner Totalität fühlt sich abhängig, es stellt sich nicht bloß so vor; sondern das Abhängigkeitsbewußtsein ist zugleich das Gefühl der Abhängigkeit der ganzen Person in ihrer Totalität, also auch in ihrer vollen Realität. Der Sitz dieses schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtseins ist das Gemüt; denn im Gemüt ist der Mensch in seiner Totalität, in seinem Zentrum. Wenn ich statt „Abhängigkeitsgefühl" „Abhängigkeitsbewußtsein" sage, so ist das also keineswegs einseitig intellektualistisch gemeint, sondern es ist das unmittelbare Innewerden des ganzen Selbst oder Ich als seiner Existenz nach schlechthin abhängigen gemeint. Der Ausdruck „Gefühl" ist nach anderer Seite hin mißverständlich, als ob es dabei **primo loco** auf Lust und Unlust ankäme.

unter der Voraussetzung dieser Schranke geschehen. Auf der anderen Seite aber vermag doch das Subjekt auch dieser Schranke gegenüber sich zu behaupten; schon in dem Innewerden der Schranke liegt, daß es eine Reaktionskraft besitzt, ohne die es den Eindruck der Schranke gar nicht zum Bewußtsein bringen könnte; es muß sich schon der Schranke gegenüber behaupten, um überhaupt von sich zu wissen. Die absolute Abhängigkeit kann also nur festgehalten werden, wenn das Subjekt auch diese Fähigkeit der Selbstbehauptung, wie seine Aktionsfähigkeit überhaupt wieder in Gott begründet weiß, aber so, daß dieselbe nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird. Das heißt nichts anderes als, daß Gott nicht als bloß negative Schranke, als das Unendliche, das alles Endliche aufhebt und vernichtet, nicht als „schlechte Unendlichkeit“, sondern als eine zugleich positiv wirkende, das Endliche anerkennende Schranke empfunden wird, als die absolute Macht, welche jedem seine Schranke setzt und jeden in seiner von ihr beschränkten Existenz erhält. Es ist kein Widerspruch, sich absolut abhängig zu wissen, wenn die relative Freiheit in die Abhängigkeit mit aufgenommen wird. Dieser Sachverhalt spricht sich nun im unmittelbaren Bewußtsein vollkommen aus, ohne daß die einzelnen Momente auseinandergelegt wären. Kurz, die schlechthinnige Ursächlichkeit muß für alles die schlechthinnige Schranke sein und muß als solche empfunden werden; aber sie ist zugleich hervorbringende Kraft. Alles, was sie hervorbringt, verdankt nur ihr sein Dasein: aber es kann so hervorgebracht sein, daß es selbst kausieren kann. Seine Schranke aber ist eben darin begründet, daß es nur kausieren kann, weil Gott es in seiner Existenz, in seiner Fähigkeit zu kausieren erhält. Dem entsprechend weiß nun auch das Subjekt sich seiner Existenz nach mit all seinen Fähigkeiten schlechthin von Gott abhängig, aber so, daß ihm gerade hierdurch der Gebrauch seiner Fähigkeiten, seine relative Aktivität und Freiheit garantiert ist. Übrigens ist auch durchaus natürlich, daß, obgleich das Subjekt in seiner Totalität unmittelbar diese Abhängigkeit inne wird, es doch dieselbe nicht klar erfassen kann, bevor der Gegensatz von Welt- und Selbstbewußtsein hervorgetreten ist, da, bevor dies geschieht, die relative Abhängigkeit von der Welt von der schlecht-

hinnigen Abhängigkeit nicht kann unterschieden werden. Hingegen ist es für das Auftauchen des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtseins nicht nötig, daß der Mensch schon die ganze Welt als Einheit auffasse, um sich mit dem zum umfassenden Weltbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein schlechthin abhängig zu wissen. Vielmehr kann auch in einem konkreten Falle, wo in konkreter Weise das Selbst- und Weltbewußtsein auseinandertritt, die Empfänglichkeit der Vernunft für das Innewerden der absoluten Kausalität hervortreten. Denn das ist die Art, wie wir uns entwickeln, daß die allgemeinen Wahrheiten nicht sofort in ihrer vollen Allgemeinheit und in ihrer ganzen Tragweite uns zum Bewußtsein kommen, sondern das Allgemeine zunächst in einem konkreten Falle sich offenbart.

Wenn die Duplicität von Welt- und Selbstbewußtsein zu einer Einheit zurückgeführt werden soll, kann es entweder nur in der Form geschehen, daß das Selbstbewußtsein und die mit ihm verbundene Freiheit das Weltbewußtsein und die mit ihm verbundene Abhängigkeit aufhebt — allein das führt zu dem reinen Anthropologismus, selbst bis zum Solipsismus —; oder daß das Weltbewußtsein das Selbstbewußtsein verschlingt — das geschieht in pankosmistischen Formen des Pantheismus; da ist der Mensch nur Durchgangspunkt des Weltprozesses, eine vorübergehende Erscheinung der allgemeinen Natur u. s. w. Da auch dies nicht haltbar ist, so bleibt nur die Vereinigung, welche in dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein gegeben ist, übrig, welches die Welt und das Ich gleichmäßig Gott unterordnet und eben damit auch die Möglichkeit einer Harmonie des Ich mit der Welt in Aussicht stellt, da beide aus einer letzten Quelle stammen, ohne daß das Ich oder die Welt, die dem Ich gegenüber steht, negiert werden müßte. Das absolute Abhängigkeitsbewußtsein, weit entfernt in sich widerspruchsvoll zu sein, führt das Bewußtsein zur vollen Einheit und Harmonie.

Das wird sich besonders klar erweisen, wenn wir noch die konkreten Bestimmungen des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins, oder objektiv ausgedrückt die konkret bestimmte göttliche Kausalität etwas genauer betrachten.

b) Konkrete Bestimmungen des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins.

Wenn das absolute Abhängigkeitsbewußtsein die Abhängigkeit des Menschen in all seinen Grundfunktionen von Gott umfaßt, wenn objektiv ausgedrückt, Gott der Urheber all dieser Funktionen ist, so werden die Bestimmungen des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins wesentlich diesen Funktionen entsprechen. Als diese Grundfunktionen sind aber die des Erkennens, des Wollens, der Phantasie und des Gefühls anzusehen. Gott wird dem entsprechend als Urheber des Wissens, des Sittlichen, und der die Phantasie und das Gefühl befriedigenden Harmonie angesehen werden, das absolute Abhängigkeitsbewußtsein wird intellektuell, ethisch, ästhetisch bestimmt sein [1])

α) Die konkrete Bestimmtheit des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins durch das Wissen.

Gehen wir von der anfänglichen Entwickelung des Menschen aus, so kann der Umstand, daß hier der Mensch in einem Zustande unbefangenen Strebens nach Eudämonie sich befindet [2]), doch nicht den Schluß gestatten, daß er hier überall auf seine Eudämonie allein bedacht sei. Soll man den Menschen auch auf diesem Standpunkte als Menschen denken, so beginnt doch bei ihm die Unterscheidung zwischen Welt- und Selbstbewußtsein, und zwar zeigt sich diese Unterscheidung schon in der sinnlichsten Form als Unterscheidung von Wahrnehmung und Empfindung. Nur wenn ein Objekt objektiv wahrgenommen wird und davon der Eindruck, den dasselbe auf das Wohl oder Wehe des Subjekts macht, unterschieden wird, ist ein menschliches Bewußtsein vorhanden.

---

1) Wenn wir hier von der subjektiven Seite, den Funktionen des Subjektes, ausgehen, so ist doch nicht die Meinung, daß eine dieser Funktionen ohne Beziehung zur Außenwelt, zur Natur, zu den Menschen und ihrer Gemeinschaft aktiv wird. Wir gehen hier von der subjektiven Seite aus, weil es sich um das Abhängigkeitsbewußtsein des Subjektes zunächst handelt.

2) Wie Chalybäus ausführt: „System der spekulativen Ethik", Bd. I, Buch 3, Tl. I.

Nicht anders aber verhält es sich mit der Reaktion gegen die äußeren Eindrücke. Sie findet nicht bloß statt durch die Aktion nach außen, welche aus der Empfindung hervorgeht und zunächst dem Wohl oder Wehe dient; sondern sie findet nicht minder statt in der objektivierenden Phantasie, welche Vorstellungen bildet und verbindet. Dieses Sich-aufbauen einer eigenen Welt in der (wenn auch zunächst subjektiv, individuell und sinnlich) projizierenden Phantasie, welche sich übrigens an die Objekte der Wahrnehmung hält, hat zunächst nichts mit dem Wohl und Wehe zu thun, sondern ist die Befriedigung des erwachenden Erkenntnistriebes. Von Vorstellungen und deren Synthese wird er zu Begriffsbildungen fortschreiten, und indem der Mensch sich so immer im Zusammenhang mit der Außenwelt, die er wahrnimmt, seine eigene innere Welt aufbaut, bethätigt er seine Selbstthätigkeit gerade so gut, als indem er durch die Empfindung veranlaßt zunächst durch Aktion nach außen seinen empfundenen Bedürfnissen Befriedigung zu verschaffen sucht. Es will mir nun durchaus nicht scheinen, daß man jene erkennende Funktion einfach der praktischen unterordnen kann. Im Gegenteil erweist sich eben mit dadurch der Mensch auch in den Anfängen seiner Entwickelung als Mensch, daß er nicht alles seiner Eudämonie unterordnet, daß er vielmehr, wie er Wahrnehmung und Empfindung anfangs unterscheidet, so später auch einen auf die objektive Wahrheit gerichteten Sinn hat. Schon in jener Thätigkeit der Phantasie zeigt sich die Gabe, das Mannigfaltige zu Einheiten zu verknüpfen, zeigt sich der das Viele umfassende, universelle Charakter des Erkennens. Mag immerhin die Erkenntnis im Interesse der Eudämonie verwendet werden, ihre Bedeutung geht auch im Anfang darin nicht auf. Wenn nun die Religion im Menschen entsteht, so wird sie keineswegs bloß dem Bewußtsein des Wehes, das ihm vonseiten der Natur angethan wird, ihr Dasein verdanken; — die Religion ist nicht bloß aus Furcht entstanden, was Pfleiderer mit Recht bestreitet, — aber auch nicht nur dem Bewußtsein des Wohls, das z. B. der Mensch von der Sonne empfindet und das ihn nun einen Wohlthäter hinter dieser Erscheinung ahnen läßt, überhaupt nicht bloß dem von der Natur erregten Lust- und Unlustgefühl, das wohl Anlaß, aber nicht letzter Grund des religiösen Be-

wußtseins sein kann, sondern in ihr ist zugleich der Rückgang auf eine objektive Einheit, welche zwischen dem Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein die Harmonie herstellen kann. Und dieser Drang nach einer letzten abschließenden Einheit ist keineswegs bloß durch den praktischen Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit hervorgerufen. Sondern es ist auch das Bedürfnis der alles in einer Einheit zusammenfassenden theoretischen Vernunft, das über die Gegensätze hinausführt, und in dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein seine Befriedigung sucht. Auch das Erkenntnisbedürfnis wird in dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein befriedigt, in dem alles auf eine einheitliche letzte Ursache zurückgeführt wird; mag immerhin anfangs das praktische und theoretische Interesse nicht rein auseinandergehalten werden, das hindert nicht, daß doch beide vorhanden sind und an gewissen Punkten sich auch geltend machen, wie auch die Erfahrung bestätigt. Der Weg zum Monotheismus, wie ihn die Griechen und die alten Inder [1]) durchlaufen haben, weist keineswegs bloß auf die praktische Seite der Eudämonie als Motiv hin; es ist vielmehr zugleich das Bedürfnis des Erkennens, des Findens einer letzten Einheit hier wirksam und das so sehr, daß man vielfach tadelt, daß bei den Griechen die Erkenntnis einseitig hervortrete. Aber auch schon die Mythologie giebt teilweise die deutlichsten Beweise, daß es sich in ihr nicht überall um eine unmittelbare Beziehung auf das Praktische handelt. Die Naturprozesse werden versinnbildlicht, ohne daß man die Absicht erkennen könnte, durch solche Dichtungen irgendwie dem Wohl oder Wehe der Menschen zu nützen. Die Theogonieen und Kosmogonieen der Mythologie, wie der Schöpfungsbegriff des Alten Testamentes, weisen nicht auf ein direktes Interesse am Wohl und Wehe hin; es zeigt sich in ihnen jedenfalls auch das objektive Interesse, die Welt in ihrem Ursprung zu verstehen. Es ist ein Moment des Erkennens ebenso in der Religion enthalten, wie ein praktisches. Der Fromme glaubt, daß die Gottheit so sei, wie er sie sich vorstellt, daß wahr sei, was ihm von derselben verkündet werde.

---

[1]) Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen: Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen, S. 9—29, und Max Müller a. a. O.

Man kann ja nun freilich diese Erscheinung so zu erklären versuchen, daß der Mensch, um von der Gottheit irgendwelche Hilfe für seine Eudämonie oder auf höherer Stufe für sein moralisches Handeln erwarten zu können, sie auch als objektiv vorstellen müsse. Allein alles würde sofort sich in Skepsis auflösen, wenn die unabhängige Erkenntnis einsähe, daß das nur eine aus dem eudämonischen oder moralischen Interesse hervorgehende Vorstellung sei, was er als objektiv ansieht. Ich stelle natürlich nicht in Abrede, daß diese Erklärung im einzelnen oft genug zutrifft; was ich bezweifle, ist nur, daß das allgemeine Streben der Religion nach Wahrheit auf dem praktischen Wege genügend zu erklären sei. Überall in den höheren Religionen finden wir den Trieb der Erkenntnis selbständig ausgebildet und das Anschauen Gottes, das Verstehen der religiösen Offenbarung ist für sich selbst Gegenstand von lebhaftem Interesse. Auch derjenige, welcher meint, daß der Erkenntnistrieb nicht selbständig, sondern nur in untergeordneter Form hier zur Geltung komme, daß er hier stets mit dem praktischen Interesse vermischt, daß ein wirkliches objektives Erkennen, das ohne damit verbundene Nebenabsicht rein um sein selbst getrieben werde, in der Religion nicht zu finden sei, wird keinenfalls leugnen können, daß sich in der Religion Aussagen über Gott finden, die mit dem Anspruch wahr zu sein verkündet werden, und daß ebenso der Erkenntnistrieb für sich die Tendenz hat, sich zu einer unbedingten letzten Einheit zu erheben. Mag es nun immerhin Entwickelungsstadien geben, wo die Erkenntnis sich der Religion gegenüber relativ selbständig entfaltet. Es bleibt doch die Frage, ob nicht der Rückgang auf die letzte unbedingte Einheit, auch wie ihn das Erkennen mittelst der von der Vernunft entwickelten Gottesidee vollzieht, schließlich auf einer That Gottes im Inneren, auf einer Gotteserfahrung ruht, ob nicht die in der Vernunft vorhandene Idee des Unbedingten auf eine göttliche Offenbarung im Inneren zurückweist. Wenn man diese Frage bejahen muß, so giebt es eben im Erkennen einen Punkt, wo dasselbe ursprünglich mit der Religion koincidiert, und man kann dann sagen, daß die transcendente Seite des Erkennens in dem religiösen Bewußtsein ursprünglich seine Befriedigung finde, daß in dem religiösen Be-

wußtsein auch ein prinzipielles Erkennen der letzten Einheit gegeben sei, das niemals durch den Erkenntnisprozeß, der späterhin folgt, überflüssig gemacht werden kann, weil es auf einer mitteilenden That Gottes ruht. Aber jene obige Frage müssen wir bejahen. Die Vernunft verhält sich zuerst empfänglich; denn sie kann die Idee des Unbedingten nicht ursprünglich, sondern nur sekundär produzieren, wenn Gott sich als unbedingten im Bewußtsein geoffenbart hat. Die absolute Kausalität, welche der letzte einheitliche Quell von allem ist, wenn sie gedacht wird, kann nur auf Grund des unmittelbaren Innewerdens durch eine That des Absoluten selbst gedacht werden. Das ist im Begriff des Unbedingten selbst enthalten, daß es auch der letzte Urheber seines Begriffs im Menschen ist. Dieses unmittelbare Innewerden aber ist religiös. Der Erkenntnistrieb wird also in seinem Drang nach Einheit ursprünglich religiös befriedigt werden, weil nur durch Rückgang auf die letzte Einheit, aus der alles hervorgeht, demselben genügt werden kann. Man müßte wieder dahin kommen — was wir als unhaltbar erkannt haben —, daß das religiöse Erkennen gar keinen objektiven Charakter habe, daß es nur ein Erkennen sei, das den praktischen Interessen des Subjekts dient, wenn man leugnen wollte, daß auch der Erkenntnistrieb in der bezeichneten Hinsicht ursprünglich religiös befriedigt werde.

Wir können aber eben hier noch einen Schritt weiter gehen. Wenn nur durch das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein der Drang des Erkenntnistriebes nach Einheit befriedigt werden kann, weiß auch der Mensch seinen Erkenntnistrieb selbst als von Gott stammend. Insofern nun Gott Urheber desselben ist, der die Einheit von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt voraussetzt, muß in Gott diese letzte Einheit gegeben sein, durch die allein Wissen möglich ist. Gott muß also in dem Abhängigkeitsbewußtsein als die Quelle alles Wissens gewußt werden. Die göttliche Kausalität objektiv ausgedrückt, wird als Subjekt-Objekt, als Urwissen aufgefaßt, von dem alles Wissen stammt. Der alles Schauende ist Gott, der Allwissende, von dem alle Wahrheit und Erkenntnis kommt, die Quelle der Weisheit, das Urwissen.

Eben hierdurch ist nun aber zugleich das absolute Abhängigkeitsgefühl nach einer Seite hin näher bestimmt.

Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch die praktischen Interessen in dem religiösen Bewußtsein zum Abschluß kommen. Denn es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum von vornherein nicht theoretische und praktische Interessen sollen vereinbar sein. An sich ist doch beides nicht notwendig widersprechend. Es ist vielmehr möglich, daß in dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein beides koincidiert. Das theoretische Bedürfnis nach Harmonie des Welt- und Selbstbewußtseins, nach einer die Erkenntnis abschließenden Einheit, wie das praktische Bedürfnis der Harmonie von relativer Freiheit und Abhängigkeit.

β) Die konkrete Bestimmtheit des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins durch das Sittliche.

Gehen wir auch hier von dem anfänglichen Zustande aus, so wird hier, wo es sich um Praktisches handelt, allerdings die Religion, wenn sie hervortritt, zunächst mit der Eudämonie in Verbindung treten. Allein es will mir nicht scheinen, als ob man diese Verbindung so auffassen könnte, daß der Mensch die Götter oder die Gottheit aus seinem Bewußtsein heraus projiziere, weil er die Natur nicht beherrschen kann, menschenähnliche Wesen als Herrscher der Natur vorstelle, um sie durch Gebete zu bereden, durch Gaben gnädig zu stimmen, damit sie ihm als Herrscher über bestimmte Naturgebiete seine Wünsche erfüllen. Denn abgesehen von dem Fetischismus und Schamanentum, die doch verkommene Gestalten im religiösen Leben sind, findet sich der Glaube nicht, daß der Mensch die Gottheit, die einer Natursphäre vorsteht, in seiner Gewalt habe, also mittelst ihrer wirklich seine Zwecke sicher erreichen könne, was doch der Fall sein müßte, wenn der Mensch die Gottheit zu diesem Zwecke projizierte. Daß allerdings der Mensch die Gottheit als Mittel für seine eudämonischen Wünsche verwenden möchte, ist eine nicht zu leugnende Thatsache, die aber in der That sich vollkommen erklärt, wenn man das Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit von der Gottheit voraussetzt. Denn dann ist es wohl begreiflich, daß der

Mensch die über ihn herrschende Gottheit gnädig zu stimmen sucht, um seine eudämonischen Zwecke durch ihre allmächtige Gunst zu erreichen; dann allein ist aber auch begreiflich, daß der Mensch derartige Versuche macht, ohne deshalb zu glauben, über die Gottheit wirklich Gewalt zu haben, worin ihn die Erfahrung auch nur in geringem Maße bestärken könnte. Man denke z. B. an das Schicksal bei den Griechen und den damit zusammenhängenden Begriff der ὕβρις: das sind gewiß keine im Interesse der Eudämonie erfundene Vorstellungen. Auf dem eudämonischen Standpunkte besitzt der Mensch noch nicht genug Energie, um gegenüber der Natur selbständig zu handeln. So lange er auf der Stufe der natürlichen Eudämonie steht, befindet er sich in großer Abhängigkeit von den Objekten, die er genießen will. So lange er nur unbefangen der Eudämonie lebt, ist die Thatkraft gering. Daher die eudämonische Stufe das Erwachen des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins in der Form der Ergebung begünstigt. Für den eudämonischen Trieb bleibt, wo das Handeln, das etwa gewagt wird, nichts erreicht, nur die Ergebung übrig. Denn die Versuche, durch allerhand cultische Handlungen die Gottheit gnädig zu stimmen, um so den gewünschten Erfolg zu erlangen, sind an sich schon weit weniger Thaten der Freiheit als Beweise der Anerkennung der Abhängigkeit und fordern, da sie die Sicherheit des Erfolges nie verbürgen können, im Prinzip Ergebung in die göttliche Fügung. Und hierin ist allerdings auf der eudämonischen Stufe der letzte Abschluß gegeben, indem das eudämonische Streben des Subjekts sich in dem Bewußtsein absoluter Abhängigkeit mit dem Widerstand, den es vonseiten der Natur findet, aussöhnt, weil er auf die höchste Macht zurückgeführt ist, was natürlich auch innerhalb polytheistischer Vorstellungen geschehen kann, da man sich in den Willen des übermächtigen Gottes fügt, auf dessen Hilfe man hoffte.

Allein der eudämonische Standpunkt ist nur im Anfang der Entwickelung berechtigt. Denn wenn man auch mit Chalybäus diesen als die erste Stufe menschlicher Entwickelung zu betrachten hat, so wird doch auf derselben der Mensch nicht verharren können. Kant hat schon darauf hingewiesen, daß die Triebe (welche durch das Verhältnis zur Natur in Aktion gesetzt werden und zu einander in

Gegensatz treten) die praktische Vernunft zur Aktion veranlassen. Sowohl das Auseinandertreten der menschlichen Triebe und Vermögen als auch das Auseinandertreten von Welt- und Selbstbewußtsein sowie von handelndem und leidendem Ich gegenüber der Natur setzt die Vernunft als die einigende Kraft in Thätigkeit. Nicht sofort im allgemeinen, aber in einzelnen Fällen macht die Vernunft ihre Forderung geltend. Es ist die praktische Vernunft des individuellen Subjektes, welche inbezug auf Einzelnes ihre Entschlüsse ausübt, die aber doch an sich schon das allgemeine Gesetz in sich enthalten, bis durch längere Thätigkeit hindurch endlich die Vernunft auch das allgemeine Gesetz für sich als solches in das Bewußtsein erhebt [1]). Ist aber das Gesetz in das Bewußtsein getreten, so ist damit auch ein Wissen von der unbedingten Forderung, dem unbedingten Soll gegeben. Es giebt dann ein sittliches Ideal, das zwar keineswegs nach allen Seiten hin vollkommen ausgebildet zu sein braucht, das aber so beschaffen ist, daß jeder wenigstens weiß, was seine momentane Pflicht sei, und daß mit der Erfüllung derselben das unbedingt Sein-sollende geschehe. Daß diesem Soll die Eudämonie untergeordnet werden muß, daß das Soll, das Gesetz darüber bestimmen müsse, was in jedem Moment geschehen soll, versteht sich von selbst. Es ist ganz vergeblich, das Bewußtsein des unbedingt Wertvollen aus der eudämonischen Seite abzuleiten, die an sich nichts Unbedingtes hat. Die sittlichen Güter, welche hervorgebracht werden, sind keineswegs bloß deshalb sittliche Güter, weil sie Lust bringen, sondern weil sie vernünftig sind, und das zeigt sich daran, daß man bei dem Genuß derselben nicht stehen bleiben kann, daß vielmehr jedes Gut wieder im sittlichen Prozeß zu verwenden ist. Das sittliche Produzieren zum Mittel für die Eudämonie zu machen, die doch immer endlicher Art ist, da immer noch eine höhere Stufe der Lust denkbar ist, hieße dasselbe seines unbedingten Charakters entkleiden, der eben in der inneren unbedingten Notwendigkeit und Vernünftigkeit des Guten liegt und sich durch das mit der Erfüllung der Pflicht unmittelbar

---

1) Diesen Gedanken hat H. Ritter besonders in seinen Paradoxa ausgeführt.

verbundene höhere Lustgefühl als unbedingt wertvoll erweist, das qualitativ eigentümlich ist und das eben nicht entsteht, wenn man die Lust zum letzten Zweck macht, sondern nur wenn man das sittlich Vernünftige thut. Wenn hiernach also, sobald der sittliche Standpunkt voll erreicht ist, die Unterordnung der Eudämonie unter das Sittliche gefordert werden muß, so kann auch die Religion vollends nicht für sich der Befriedigung des eudämonischen Triebes dienen, da sie sonst der sittlichen Aufgabe, welche die Unterordnung des Eudämonischen unter das Sittliche fordert, entgegenarbeitete.

Ist nun aber wirklich im Sittlichen ein unbedingt Wertvolles, so bleibt nur möglich, entweder auf die absolute Autonomie zurückzugehen oder das Bewußsein des unbedingt Wertvollen auf Gott zurückzuführen (Theonomie). Die absolute Autonomie läßt sich aber in der That nicht halten, die Vernunft selbst ist nicht unbedingt in jeder Hinsicht. Der Urheber der Annahme der Unbedingtheit der praktischen Vernunft hat sie thatsächlich durch seinen moralischen Gottesbeweis fallen lassen [1]). Wenn man dabei stehen bleiben könnte, daß das Sittliche in der praktischen Vernunft für sich seine volle Existenz hätte, so würde man auch einen Rückgang auf Gott nicht nötig haben. Allein das Sittliche kann nicht bloß in der Gesinnung sein; es soll zugleich realisiert werden. Eben das ist seine Forderung. Ein Sittliches, das nicht vermittelst der Natur realisiert wird, ist kein wirkliches Sittliche. So ist zwar die Forderung unbedingt. Aber die Erfüllung setzt ein Bestimmtsein der Natur für den sittlichen Geist voraus. Die moralischen Beweise für das Dasein Gottes, welche von der faktischen Disharmonie zwischen sittlichem Soll und Sein auf eine das Soll zum Sein führende göttliche Kausalität sowohl inbezug auf die eigene sittliche Kraft des Handelns als inbezug auf die Überwindung der äußeren Widerstände schließen, wollen wir nicht näher beleuchten. Der Beweis ferner, welcher von Kant geführt wird, daß die äußere Eudämonie dem sittlichen Verhalten entsprechen müsse, würde mit dem Gedanken zu verbinden sein, daß das

---

1) Vgl. meine Schrift über die Prinzipien der Kantschen Ethik, S. 102 f.

Natürliche williges Organ des Sittlichen sein müsse; denn sobald die Natur von der sittlichen Vernunft vollkommen durchdrungen wird, ergiebt sich die damit zusammenhängende natürliche Eudämonie ganz von selbst und braucht gar nicht erst besonders postuliert zu werden. Jedenfalls aber wird man anerkennen müssen, daß, wenn das Sittliche wirklich unbedingten Wert hat, dasselbe in dem Unbedingten letztlich gegründet sein muß, da der Mensch nicht gegenüber der Natur sich zu schlechthinniger Freiheit erheben kann [1]), vielmehr ein Geordnetsein der Natur für das Sittliche voraussetzen muß. So führt gerade das Sittliche auf Gott zurück. Der moralische Beweis kann also nur so aufgefaßt werden, daß die Erscheinung des Moralischen als Thatsache, phänomenologisch als causa cognoscendi auf Gott zurückweist, während dasselbe in Gott begründet sein muß. Der Mensch ist hiernach erst durch göttliche Thätigkeit ein sittliches Wesen, sofern die Möglichkeit, sittlich zu sein, von Gott stammt, das Sittliche hat in ihm sein letztes absolutes Fundament.

Das Sittliche läßt sich ferner gar nicht als unbedingt Wertvolles festhalten, wenn es immer nur Forderung bleibt. Denn ein Sittliches, das stets Forderung bleibt, ist ein Widerspruch in sich. Nur wenn dasselbe in Gott schon ein vollendetes Sein hat, kann es in der Welt als Aufgabe in seinem unbedingten Charakter festgehalten werden. So werden wir also annehmen, daß auch das Sittliche auf die letzte Quelle, auf Gott als Urheber zurückzuführen sei.

Allein wenn auch der unbedingte Charakter des Sittlichen fordert, daß es von Gott selbst stamme, daß er selbst der letzte Begründer desselben sei, wenn es auch unbedingt richtig ist, daß, falls Gott der schlechthinnige Urheber des Menschen ist, er auch der letzte Urheber des Sittlichen sei, so ist doch das Sittliche durch den Charakter des unbedingt Wertvollen ausgezeichnet. Eben weil nun das Sittliche durchaus Selbstthätigkeit bewußter Art voraussetzt, und weil die sittliche Person schlechthin wertvoll, Selbstzweck

---

1) Sonst müßte man bei Fichte ankommen, der die Natur als Produkt des Ich ansah.

ist, wird man dabei bleiben müssen, daß der Mensch, wenn auch von Gott schlechthin abhängig, zugleich weil und sofern sittlich, schlechthin wertvoll, Selbstzweck sei. Es ist unmöglich, die sittliche Autonomie völlig der absoluten Abhängigkeit zu opfern, wenn überhaupt Sittliches sein soll. Denn sittlich kann niemand sein als der, welcher unbedingt Wertvolles realisiert. Der Mensch muß wissen, daß das Sittliche absolut wertvoll ist; sonst hat es keinen Wert, wenn er es realisiert. Zu dem Wertvollen gehört das Bewußtsein des Wertes. Sobald aber dieses Bewußtsein vorhanden ist, ist der Mensch zugleich relativ autonom; denn er will das Gute nicht bloß, weil er von Gott sich abhängig weiß, der es will, sondern weil er selbst den unbedingten Wert desselben einsieht. Eben dadurch ist er frei. Und hier entsteht nun eine Antinomie. Denn sofern der Mensch sich schlechthin abhängig weiß, soll er das Gute wollen, weil Gott es will, sofern er vernünftig ist, soll er es wollen, weil er seinen Wert selbst einsieht. So wird das sittliche Motiv zwiespaltig. Ferner soll er selbst das Gute wollen. Dazu braucht er Freiheit und doch soll er auf der anderen Seite schlechthin abhängig sein.

Allein was das erste angeht, so ist das Sittliche doch nur dann vernünftig, wenn es realisierbar ist; denn sonst ist es eine unbedingte Forderung, die nicht erfüllbar ist, also ein Widerspruch. Diese Realisierbarkeit hängt aber keineswegs bloß von unserem Willen ab, sondern ist nur durch Gott garantiert. Also nur wenn wir Gott als den Urquell des Sittlichen wissen, können wir es als schlechthin vernünftig ansehen. Das Motiv für das Sittliche ist also einmal seine Vernünftigkeit. Aber diese Vernünftigkeit verbürgt sich uns ferner dadurch, daß Gott seine Realisierung verbürgt als Urquell des Sittlichen. Unser letztes sittliches Motiv also ist nicht schlechthin autonom, sondern wir wissen unser Sittliches in Gottes sittlichem Wesen begründet und eben dadurch wissen wir es als realisierbar und deshalb auch schlechthin wertvoll und vernünftig. Durch dies Bewußtsein aber wird das Motiv nicht zwiespaltig, sondern im Gegenteil erst recht kräftig. Wir haben oben zu zeigen gesucht, wie sich die Vernunft als empfängliche entwickele, um den Eindruck von Gott aufzunehmen. Hier

haben wir gesehen, wie in der Vernunft das Bewußtsein des unbedingt Wertvollen entsteht, welches durch die menschliche Aktion realisiert werden soll [1]). Beides läßt sich vereinigen; denn das Unbedingte des Sittlichen weist auf seinen Ursprung in Gott.

Die Freiheit aber, welche zu der Realisierung desselben in Anspruch genommen werden muß, schließt das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein nicht aus; vielmehr muß dieselbe als eine stets von Gott kausierte gedacht werden, aber so kausiert, daß sie selbst kausieren kann. Die absolute Abhängigkeit nach oben verträgt sich mit der Freiheit der Welt gegenüber. Mit einem Worte: so wenig es sich widerspricht, daß wir geschaffen sind und daß wir als Wesen geschaffen sind und erhalten werden, die zugleich durch ihre Aktion sich zu Selbstzwecken erheben sollen, die auf Grund ihres Gesetzt-seins sich selbst durch ihre Aktion zu dem machen sollen, wozu sie bestimmt sind, da im Gegenteil Gottes absolute Kausalität um so großartiger ist, je selbständiger die Wesen sind, die er kausiert, und je wertvoller sie sind, so wenig widerspricht das Bewußtsein absoluter Abhängigkeit dem Bewußtsein, von Gott als Selbstzweck gewollt zu sein, das Bewußtsein absoluter Abhängigkeit dem Bewußtsein sittlicher Autonomie in dem bezeichneten Sinne, da dieses letztere in das absolute Abhängigkeitsbewußtsein kann aufgenommen werden, indem man sich von dem Gott schlechthin abhängig weiß, der ethisch ist und ethische Wesen will, also Wesen, welche zwar Gott als den Begründer und Hort des Sittlichen wissen, aber eben darum zugleich das Sittliche nicht etwa als etwas ihnen Fremdes, sondern als etwas durch sie Realisierbares

[1]) Wenn wir sagen, die Vernunft erzeuge das Bewußtsein des unbedingt wertvollen Sittlichen, so schließt das natürlich nicht aus, daß das sittliche Bewußtsein der Anlage nach selbst von Gott stammt. Aber das kann nicht zum Bewußtsein kommen, bevor nicht es selbst aktiv wird; gerade so wie das religiöse Bewußtsein nicht da sein kann, bevor das Bewußtsein sich bis auf einen gewissen Grad entwickelt hat, was aber ebenfalls nicht ausschließt, daß die Empfänglichkeit für göttliche Einwirkung von Gott stamme, wie das auch gewußt wird, sobald das Bewußtsein sich so weit entwickelt hat, um für Gottes Einwirkung empfänglich zu sein.

und darum erst recht schlechthin Wertvolles wissen. Hier ist das absolute Abhängigkeitsbewußtsein zugleich mit dem Gefühl des Dankes gegen den verbunden, der uns so hoher Stellung gewürdigt hat [1]); das Bewußtsein des schlechthinnigen Wertes, an dem wir teilhaben sollen, giebt hier dem Abhängkeitsbewußtsein eine besondere Färbung, schließt dasselbe aber keineswegs aus, da es kein Widerspruch ist, sich seiner Existenz nach von Gott abhängig zu wissen und zugleich sich als gottgewollten Selbstzweck zu wissen. Selbstzweck zu sein verträgt sich mit dem Geschaffen-sein; ja erst dann hat das Schaffen seine vollendete Begründung, wenn in sich Wertvolles geschaffen wird. Geschaffenes aber bedarf steter Erhaltung, ist also stets seiner Existenz nach schlechthin abhängig. Wenn der Mensch seine Freiheit als eine von Gott stammende weiß, so ist darin keine Aufhebung derselben, aber wohl ein Impuls, sie recht zu benutzen. Die sittliche Freiheit, welche sich be-

---

[1]) Wenn Ritschl die Anerkennung unserer Abhängigkeit betont, so ist das insofern sicherlich berechtigt, als das Bewußtsein der Abhängigkeit nicht bloß ein naturartiges sein soll, sondern auch ein von dem Willen angeeignetes. Frömmigkeit ist auch eine Tugend. Auch das ist richtig, daß in der Anerkennung der Abhängigkeit die Bethätigung der Freiheit enthalten sei. Allein wenn diese Anerkennung Wahrheit sein soll, so muß ihr ein objektives Verhältnis zugrunde liegen, eben die schlechthinnige Abhängigkeit, die absolute Kausalität Gottes, und diese muß der Mensch erfahren. Erst zu dieser Erfahrung kann er Stellung nehmen, kann dieselbe pflegen oder vernachlässigen. Wenn nie die Abhängigkeit wirklich als eine schlechthinnige erfahren ist, kann er sie auch nicht anerkennen. Das erste aber muß doch die göttliche That sein. Ferner muß diese Abhängigkeit als schlechthinnige auch die Freiheit umfassen und die Anerkennung derselben auch Anerkennung dessen sein, daß auch die Freiheit selbst Gabe Gottes sei. Nur wenn, die schlechthinnige Abhängigkeit und die absolute göttliche Kausalität zugegeben, das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein als auf einer die menschliche Empfänglichkeit erfüllenden That Gottes, auf einem „Getroffen-sein" von Gott ruhend angesehen wird, kann wirklich von einer Anerkennung dieses objektiven Verhältnisses, also von Demut die Rede sein. Denn nur dann ist ein objektives Verhältnis da, das anerkannt wird. Die Freiheit des Anerkennens aber fehlt auch nicht, da ja das Bewußtsein sich als frei von Gott gesetzt und als zum Zweck freier Aktion erhalten weiß. Das Genauere vgl. in meiner Abhandlung Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd. XVII, S. 250f.

stimmt weiß, unbedingt Wertvolles zu realisieren, in Verbindung mit der Abhängigkeit, die sie von dem Weltzusammenhang erfährt, kann ihren letzten Stützpunkt nur in Gott finden, der als der unbedingte Hort des Sittlichen gewußt wird. Gott selbst wird als das Wesen erfahren, von dem allein auch wahre menschliche Sittlichkeit stammen kann. Gerade wenn wir Gott als den letzten Hort des Sittlichen wissen, kann uns kein Zweifel an dem unbedingten Wert desselben aufkommen. Er selbst ist der unbedingt Wertvolle, nicht bloß sofern er menschliche Sittlichkeit realisieren hilft, sondern an sich selbst. Gott bloß zum Mittel für menschliche Sittlichkeit zu machen, ist unmöglich. Ja er kann sogar nur dann, wenn er selbst absolut real-sittliches Ideal, der absolut real-ethische Gott ist, die Bürgschaft für die Realisierbarkeit der sittlichen Forderung leisten [1]) und eben dadurch auch das kreatürliche Sittliche ermöglichen. Er muß, wenn er selbst Urheber und Hort [2]) des Sittlichen ist, Selbstzweck sein und kann

[1]) Um die Realisierung des Sittlichen zu ermöglichen, genügt nicht etwa die Annahme einer unbewußten sittlichen Weltordnung, welcher die Naturordnung untergeordnet sei. Denn entweder würde diese sittliche Weltordnung selbst wieder auf den ethischen Gott zurückgeführt und als seine Vorsehung aufgefaßt. Oder wenn sie pantheistisch gemeint ist, würde sie den unbedingten Charakter des Sittlichen nicht garantieren, weil in dieser Welt thatsächlich das Sittliche nicht voll realisiert ist, die sittliche Weltordnung also sich nicht schlechthin durchführt. Das zeigt sich auch so, daß viele sagen, sie gelte nur für die Evolution des Absoluten in dieser endlichen Welt, aber nicht für das Absolute schlechthin. Eben daher ist unsere Meinung auch nicht, daß sich mit dem Sittlichen nur eine nähere Bestimmung des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtseins ergebe, die für Gott selbst keine Geltung hätte, etwa so, daß er nur als Urheber des Sittlichen oder der sittlichen Weltordnung gewußt würde, ohne selbst ethisch zu sein. Denn dann wäre der unbedingte Wert des Sittlichen eben nicht garantiert.

[2]) Was für den Fall der Verletzung des Sittlichen aus seinem unbedingten Wert sich auch für das religiöse Verhältnis ergiebt, ist hier nicht genauer auszuführen. Das Sittliche ist notwendig wie produktiv, so sich selbst erhaltend. Oder vielmehr Gott als der Urheber des Sittlichen ist auf die Erhaltung seines unbedingt wertvollen Charakters bedacht. Das heißt nichts anderes als: wenn das Sittliche verletzt wird, so muß sein unbedingt wertvoller Charakter, der verletzt ist, erhalten werden. Das unbedingte Recht des Guten auf Existenz

seinen Selbstzweck nicht bloß in seinem Reiche, d. h. in der sittlichen Gemeinschaft der Menschen finden, er muß absoluter Selbstzweck sein, von dem alle andern wertvollen Wesen erst stammen. Eben diese Gefahr, Gott bloß in den Dienst der sittlichen Subjekte zu stellen, ist durch die Verbindung des sittlichen Bewußtseins mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein beseitigt, ohne daß dadurch die für das Sittliche notwendige relative Autonomie und Freiheit aufgehoben wäre, die vielmehr Gott denen, die er als sittliche Wesen wollte, als Vermögen muß verliehen haben und erhalten, das sie aktualisieren können.

Kurz, wir haben gesehen: einmal, daß das Sittliche selbst, dem, sobald es zum Bewußtsein gekommen ist, die Eudämonie untergeordnet werden muß, auf das absolute Abhängigkeitsbewußtsein hinweist, sodann, daß das Freiheitsbewußtsein und die Autonomie nicht durch dasselbe darf beseitigt werden, endlich, daß die relative Autonomie und das Bewußtsein Selbstzweck zu sein, sich mit dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein vereinigen läßt. Das Resultat ist hiernach: Gott ist der Urheber und Förderer des Sittlichen; er kausiert eben deshalb unbedingt wertvollen Inhalt habende Personen, oder subjektiv ausgedrückt: Das absolute Abhängigkeitsbewußtsein umfaßt das Freiheitsbewußtsein und die sittliche Autonomie als eine derivierte [1]).

---

muß sich offenbaren. Gott kann nicht, wo das Gute verletzt ist, nur anderes neue Gute hervorbringen. Vielmehr die Erhaltung des Guten ist hier die erste Aufgabe, d. h. die Erhaltung seines unbedingt wertvollen Charakters gegenüber dem, der es antastet. Die weiteren Ausführungen können hier nicht gegeben werden. Hier setzt die christliche Religion als Versöhnungs- und Erlösungsreligion ein.

[1]) Wenn wir das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion näher im einzelnen bestimmen wollten, müßte ausgeführt werden, wie das sittliche Bewußtsein eben dadurch sich mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein vereint, daß es die Frömmigkeit, d. h. die Pflege der Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung, des Verlangens nach Gott (des weiteren auch die Pflege der frommen Gemeinschaft) als Pflicht auffaßt, deren Erfüllung Wert in sich selbst hat; so daß hier das sittliche Verhalten in der Frömmigkeit einmündet. Zu der Frömmigkeit gehört aber auch das Bewußtsein, daß das Sittliche selbst

Hiermit scheint mir zugleich eine Einseitigkeit überwunden, in welche die Entwickelung der Religionsphilosophie teilweise geraten ist. Schleiermacher hatte die absolute Kausalität Gottes betont und alle näheren Bestimmungen für Gott selbst abgelehnt. Umgekehrt lehnen jetzt viele die causa efficiens als auf Gott anwendbar ab und wollen bloß die causa finalis für ihn gelten lassen, wobei nicht die causa, sondern der Zweckgedanke in den Vordergrund tritt. Während bei Schleiermacher die Gefahr droht, über der gleichen schlechthinnigen Abhängigkeit von allem zu übersehen, daß die Superiorität des Sittlichen auch in Gott begründet sein muß, so scheitern die Neueren an der Klippe, daß sie Gott nicht als causa efficiens betrachten. Allein Gott hat Natur und Geist gleichmäßig begründet, und das spricht sich in dem alles umfassenden schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein aus; aber er hat die Natur dem letzten Zwecke untergeordnet, und das spricht sich darin aus, daß wir uns von ihm als dem Ethischen schlechthin abhängig wissen [1]).

Wir brauchen nur das Gesagte noch zusammenfassen, um zu erkennen, daß Gott auch als der Urheber der Harmonie empfunden werden muß.

---

in Gott begründet sei; ja man wird sagen können: da die Frömmigkeit als Empfänglichkeit in der Gotteserfahrung, Gottesgemeinschaft erst gesättigt ist, und Gott als der ethische erfahren wird, so wird durch die Religion das Sittliche nicht nur fundamentiert, sondern in der letzten Wurzel der Gesinnung immer aufs neue belebt. Wie also die Sittlichkeit in die Frömmigkeit einmündet, so geht auch von der Frömmigkeit wieder sittliches Leben aus. Vgl. hierüber die trefflichen Ausführungen Köstlins in dieser Zeitschrift 1870: „Religion und Sittlichkeit“, S. 54f.

[1]) Das ist eigentlich auch die Gedankenlinie, welche von Schleiermachers Ethik aus insofern ausgehen müßte, als er die Natur der Vernunft unterzuordnen als die ethische Aufgabe ansieht. Denn wenn die Vernunft thätig, die Natur leidend sein soll, so kann bei dieser Unterordnung der Natur unter die Vernunft Gott unmöglich als Identität aufgefaßt werden, in welcher der Gegensatz von Vernunft und Natur gleichmäßig verschwindet. Denn in dieser Identität ist die Superiorität der Vernunft nicht begründet. Vgl. übrigens „über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs“ Schleiermachers Werke, Abtl. III, Bd. 2, S. 377. 378, wo die ethische Seite im Gottesbegriff klar hervortritt.

γ) Die konkrete Bestimmtheit des absoluten Abhängigkeits-bewußtseins durch das Ästhetische.

Wir haben gesehen, wie das religiöse Bewußtsein im Zusammenhang mit der durch äußere Anregung der Natur mit bedingten Entwickelung des Menschen als Einigungspunkt der verschiedenen Gegensätze, welche im Laufe der Entwickelung des Menschen sich erheben, allmählich zu seiner vollen Höhe gelangt. Welt- und Selbstbewußtsein, sofern sie für das Sittliche in Betracht kommen, sind durch dasselbe zur Einheit verbunden, ohne durch dasselbe aufgehoben zu werden. Denn das individuelle und das universelle Bewußtsein sind hier geeint. Der Fromme weiß sich als diese Individualität schlechthin abhängig, aber eben damit zugleich durch Gottes Ursächlichkeit bestätigt, was eine Hebung des Selbstbewußtseins zur Folge hat; aber er weiß zugleich, daß diese Abhängigkeit für alles gilt, und darin liegt die Begrenzung seines individuellen Bewußtseins, und das schützt ihn davor, in seinem „überweltlichen" Bewußtsein sich über die Weltschranke, die er auch von Gott gewollt weiß, einfach wegzusetzen, sich bloß negativ über die Natur zu erheben. Vielmehr, indem Gott als der Urheber des Sittlichen gewußt wird, ist in dem religiösen Bewußtsein auch die Harmonie von Natur und Geist prinzipiell gegeben, indem erstere den sittlichen Zwecken des letzteren nach göttlichem Willen untergeordnet und dienstbar ist. Und eben damit ist auch der Konflikt zwischen der natürlichen Eudämonie und Sittlichkeit prinzipiell aufgehoben. Denn da der Mensch die Natur als Objekt seiner sittlichen Thätigkeit durch göttlichen Willen sich untergeordnet weiß, hat er auch die Garantie einer durch seine Aktion zu erreichenden Harmonie beider, womit die äußere Eudämonie von selbst gegeben ist, ohne daß er sie um ihrer selbst willen erstrebt. So ist in dem religiösen Bewußtsein prinzipiell der Gegensatz von relativer Freiheit und relativer Abhängigkeit so geeint, daß die Abhängigkeit von der Natur nur so weit reichen muß, als die Abhängigkeit der sittliche Zwecke realisierenden Freiheit von den Mitteln reicht, deren sie bedarf. Ebenso ist aber auch das Bewußtsein des unbedingt Wertvollen, die relative Autonomie, in das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein mit aufgenommen. Fer-

ner trägt aber die Einheit des Welt- und Selbstbewußtseins im absoluten Abhängigkeitsbewußtsein auch theoretischen Charakter, indem das Bedürfnis einer einheitlichen Erkenntnis in dem frommen unmittelbaren Bewußtsein in unmittelbarer Weise befriedigt wird, in welchem ein unmittelbares Wissen von der Einheit der letzten Gegensätze in Gottes absoluter Kausalität enthalten ist, welcher selbst zugleich als das Urwissen der Urquell unseres Wissens ist. Endlich aber ist auch in dem konkret bestimmten schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein das Sittliche mit dem Wissen prinzipiell geeint, in ihm der letzte Einheitspunkt für beides gegeben. Weil beides hier in unmittelbarer Weise auf seine letzte Quelle, auf Gott zurückgeführt wird, ist ein prinzipieller Widerspruch von beiden ausgeschlossen, da Gott nicht Gott ist, wenn er mit sich im Widerspruch wäre; er ist letzte Quelle des Wissens wie des Ethischen, und das Wissen ist, sofern es mit dem Sittlichen in Harmonie sein muß, in ihm ethisch bedingt.

Wenn so prinzipiell in dem frommen Bewußtsein alle Gegensätze geeint sind, so ist in ihm auch die Harmonie des Bewußtseins vollendet. Somit wird auch das absolute Abhängigkeitsbewußtsein schließlich durch das Bewußtsein der Harmonie konkret bestimmt und Gott wird als die Quelle aller Harmonie empfunden, die wir durch die anschauende Phantasie und das mit ihr verbundene Gefühl erfassen, und die ebenfalls in ihm ethisch bedingt ist. Und auch hier wird man sagen müssen, Gott ist der Grund der Harmonie, weil er selbst absolut harmonisch ist. Denn da wir genötigt sind, in ihm Wissen und ethischen Willen, und ebenso Allmacht zu unterscheiden, so kann die Harmonie nicht in Gott in der absoluten Identität, sondern nur in der vollendeten Einheit der Unterschiede gefunden werden.

* * *

So ist also in dem religiösen Bewußtsein die Einheit aller Gegensätze in unmittelbarer Weise gegeben, wenn dasselbe voll und gesund entwickelt ist. Und das ist möglich, weil der Mensch in dem frommen Bewußtsein sich nicht bloß als wissender verhält,

sondern hier in seiner unmittelbaren Totalität sich gegenwärtig ist, und in seiner Totalität von Gott sich getroffen fühlt. Daher man mit Recht sagen kann, daß der Sitz der Religion das Gemüt sei, wenn man unter demselben diesen letzten Einheitspunkt, in welchem alle einseitigen Vermögen zur Einheit zusammenlaufen, verstehen will, das Zentrum des Geistes. Doch das wollen wir hier nicht weiter ausführen, ebensowenig auch dies, wie aus dieser zentralen Stätte der Gotteserfahrung heraus die einzelnen Funktionen des religiösen Lebens sich entfalten und wie sich weiterhin dem religiösen Leben gegenüber die übrigen geistigen Thätigkeiten, welche ethisch bedingt sind, zu relativer Selbständigkeit erheben, weil sie als von Gott in ihrer Eigentümlichkeit gewollt und bestätigt gewußt werden.

Nur darauf sei noch hingewiesen, daß, wenn sich die Religion als die letzte Einheit inbezug auf alle die genannten Gegensätze erweist, die Thatsache durchaus begreiflich wird, daß ursprünglich, sobald das religiöse Leben erwacht war, alle menschlichen Thätigkeiten im engsten Zusammenhang mit der Religion geübt wurden: es ist aber ebenso verständlich, daß, je mannigfaltiger die Entwickelung wurde, die einzelnen Gebiete des Handelns und Erkennens sich um so mehr zu relativer Selbständigkeit erhuben, ohne daß deshalb ihre prinzipielle Einheit im religiösen Bewußtsein aufgegeben werden könnte.

Fassen wir unser Resultat zusammen, so ist die Religion zunächst als subjektive Religion zu begreifen. Sie ist Gott gegenüber wesentlich empfängliches Verhalten, welches sich überall auf das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein gründet, welches intellektuell, sittlich, ästhetisch näher bestimmt ist, indem wir uns mit unserem Wissen, unserem sittlichen Wollen, unserer Harmonie von Gott abhängig wissen, den allmächtigen Gott als die Quelle des Wahren, Guten, als die Quelle aller Harmonie erfahren, indem Gott die Empfänglichkeit erfüllt. Hier kommt also das Wahre aller der einseitig vertretenen Anschauungen zur Geltung, welche im ersten Teile besprochen wurden. Denn das sittliche, wie das ästhetische und das intellektuelle Leben, endlich auch die dem Sittlichen untergeordnete Eudämonie haben in dem religiösen Bewußt-

sein ihren letzten Einheitspunkt, indem sie in letzter Instanz als der göttlichen Quelle entstammend gewußt, auf Gott als den allmächtigen Geber aller guten Gabe zurückgeführt werden, auf die göttliche Liebe.

Wenn die Religion auf dem Verhältnis zu Gott ruht, welches zuerst Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseins der Personen ist, so erhellt hieraus, daß es unmöglich ist, aus der geschichtlich auftretenden objektiven Religion primo loco das Wesen der Religion zu verstehen, betrachte man nun als die objektive Religion die religiöse Gemeinschaft oder die äußere Offenbarung. Denn die religiöse Gemeinschaft kann gar nicht gedacht werden ohne die gemeinschaftstiftende fromme Person. Diese Meinung wäre nur haltbar bei einer Ansicht, welche den unmittelbaren Verkehr mit Gott zurückstellte und die Religion in dem Innewerden des Gemeinschaftsgeistes fände, was nur von einer Theorie der Immanenz aus verständlich wäre. Und selbst dann bedürfte es doch immer nach Analogie aller menschlichen Entwickelung solcher Personen, in welchen zuerst der Gemeinschaftsgeist zum Bewußtsein käme. Die Gemeinschaft kann immer nur das Sekundäre sein [1]). Allerdings läßt sich denken, daß, wenn in den Massen das religiöse Leben schwach ist, sich dieselben damit begnügen, ihren religiösen Sinn dadurch zu bekunden, daß sie sich an die zur Institution gewordene Gemeinschaft halten, und diese als Vermittlerin zwischen Gott und der Menschheit betrachten. Allein als ursprünglich läßt sich dieser Zustand nicht denken. Denn einmal muß die Gemeinschaft von Personen ausgehen, welche Gott erfahren haben und welche zugleich das Bedürfnis empfinden, ihre Gotteserfahrung mitzuteilen, und sodann muß in denen, welche der Gemeinschaft zugehören wollen, doch irgendwie ein religiöses Bedürfnis vorhanden sein, das doch nur auf einer ursprünglichen eigenen Gottes-

---

1) Im Protestantismus wird dies dadurch ausgesprochen, daß begrifflich primo loco die Kirche Gemeinschaft der Gläubigen sei. Diese Wahrheit darf nicht unter den Scheffel gestellt werden. Mit besonderer Schärfe wird sie hervorgekehrt von Köstlin, Der Glaube, S. 393 f. und Dorner, Christliche Glaubenslehre II, 2. S. 783.

ahnung ruhen kann. Ohne ein eigenes, wenn auch noch so schwaches Gottesbewußtsein wäre nicht begreiflich, wie sie zu der frommen Gemeinschaft gehören wollen. Man kann also wohl aus dem frommen Bewußtsein, das auf einer Gotteserfahrung, auf einer Gottesthat ruht, die Gemeinschaft begreifen, aber nicht umgekehrt die Religion aus den geschichtlich gewordenen religiösen Gemeinschaften für sich verstehen.

Aber ebenso unmöglich ist es, aus äußerer Offenbarung die Religion ursprünglich abzuleiten. Denn um fromm zu sein, muß man Gott innerlich erfahren haben. Es ist wohl wahr, daß die äußere Natur der Anlaß ist, durch dessen Anregung die religiöse Empfänglichkeit geweckt wird, welche Gott erfüllt; aber von Religion kann erst die Rede sein, wenn wirklich ein göttlicher Strahl in die Seele gefallen ist. Alle äußeren Medien von den Offenbarungen Gottes in der Natur an, den gewöhnlichen und den außergewöhnlichen bis zu den Offenbarungen Gottes durch einzelne Menschen an die übrigen, können nur die Bedeutung haben, die inneren Offenbarungen Gottes vorzubereiten, die Menschen für Gott selbst und seine Einwirkungen empfänglich zu machen. Freilich ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Neigung, das, woran sich eine Erregung des Gottesbewußtseins anschließt, mit Gott selbst zu identifizieren, die sich im Polytheismus zeigt, in den höheren Religionen in mannigfachen Formen sich wiederholt, von der Meinung an, daß es an sich heilige Dinge gebe, denen man Verehrung erweist, weil in ihnen das Göttliche gegenwärtig sei, bis zu der Annahme der Mittlerschaft der Kirche, die an Gottes Stelle gesetzt wird, der „Gottheit der Kirche".

2.

Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus.

Mit einer Einleitung über sein Leben und seine Schriften.

Von

Lic. theol. Dr. V. Ryssel,
Privatdozent in Leipzig.

Zu der Zeit, wo im Abendlande infolge der allgemeinen Zerstörung durch die Stürme der Völkerwanderung, in denen auch die Werke des klassischen Altertums bis auf geringe Überreste vernichtet worden waren, die Pflege der Wissenschaften fast ganz darnieder lag und die gelehrten Bestrebungen nur hinter Klostermauern ein kärgliches Dasein fristeten, blühte in Syrien, dem Mittelpunkte des christlichen Morgenlandes, ein reges wissenschaftliches Leben, und es entstand auf Grund einer genauen Kenntnis der antiken und christlichen griechischen Litteratur eine neue syrische Litteratur, welche, obwohl ausschließlich dem Dienste der Kirche gewidmet, doch durch ihre Vielseitigkeit, durch ihren streng wissenschaftlichen Charakter und durch die eigenartige Verschmelzung des altgriechischen Geistes mit christlichen Elementen unser ganzes Interesse in Anspruch nimmt. Ins Leben gerufen wurde dieses wissenschaftliche Leben vor allem durch die vielfachen Beziehungen der syrischen Kirche zu der Kirche des oströmischen Reiches, welche durch die Zugehörigkeit Syriens zum römischen Staate bedingt waren und den regen Verkehr der syrischen Kirche mit den Bischöfen und Gemeinden der östlichen Reichshälfte — z. B. durch die kirchlichen Versammlungen griechischer und syrischer Bischöfe — zur Folge hatten, wodurch zugleich ein Austausch der allgemeinen und der spezifisch christlichen Anschauungen hervorgerufen wurde. Dieser lebhafte Verkehr zwischen der syrischen und griechischen Kirche hatte für die syrischen Christen die Kenntniß der griechischen

Sprache zur Voraussetzung, und so wurden denn nicht bloß nach dem Vorbilde der alten syrischen Bibelübersetzung auch die kirchlichen Gesetze und andere wichtige Werke der christlichen Litteratur ins Syrische übertragen, sondern es wurden auch in allen größeren Städten, die zugleich Bischofssitze waren, besondere Männer angestellt, welche alle für die kirchliche Amtsführung wichtigen griechischen Schriften zu übersetzen hatten. Aber diese Beziehungen zwischen der syrischen und griechischen Kirche wurden auch die Veranlassung zur Gründung der berühmten syrischen Akademieen, auf welchen man sich mit der Litteratur des klassischen Altertums und besonders mit den Werken der bedeutendsten griechischen Philosophen teils auf Grund der griechischen Originale, teils nach Übersetzungen und Kommentaren beschäftigte, um den Geistlichen und Mönchen eine auf allgemeiner Grundlage beruhende tiefere Vorbildung zu verschaffen; und ebenso wurden begabte Jünglinge zur Ausbildung geeigneter Lehrkräfte nach den altberühmten Bildungsstätten der griechischen Kirche gesandt, wie umgekehrt auch durch die auf den heimischen Akademieen gewonnene Kenntnis der griechischen Sprache und Litteratur die Fortsetzung und Ausdehnung der begonnenen Studien im griechischen Auslande wesentlich erleichtert wurde. Außerdem begann man damals in Syrien an den theologischen Hochschulen, den Bischofssitzen und in den Klöstern wertvolle Bibliotheken anzulegen, in denen man neben den Werken der christlichen Nationallitteratur der Syrer auch die wichtigsten Werke der griechischen Klassiker und Kirchenschriftsteller in den Originalen und in guten Übersetzungen ansammelte und aufbewahrte.

Auch die politischen Verhältnisse Syriens, wenngleich sie sich infolge der Schwäche des oströmischen Reiches traurig genug gestalteten, waren doch für die Pflege der Wissenschaften nicht ungünstig. So lange Syrien noch unter der Herrschaft der griechischen Kaiser stand, waren die Bewohner des Landes zwar auch den Verfolgungen ausgesetzt, welche infolge der fortwährenden Schwankungen der religiösen Überzeugung am Hofe zu Konstantinopel bald diese, bald jene kirchliche Partei trafen, aber sie hatten doch wegen der größeren Entfernung vom Mittelpunkt des Reiches weniger unter diesen religiösen Bedrückungen zu leiden, als die griechisch redenden

Christen, die der Arm des Kaisers leichter erreichen konnte. Ebenso störten die das Reich nur zu oft erschütternden politischen Wirren, die Thronstreitigkeiten, die zu blutigen Bürgerkriegen führten, den Frieden dieses weit entfernten Grenzlandes meist nur in geringerem Maße. Freilich war Syrien um so mehr dem ungestümen Anprall der gerade diese Reichsgrenzen vor allem bedrohenden feindlichen Nachbarvölker ausgesetzt, und alle die Kämpfe zwischen dem nach der Vernichtung des parthischen Reiches gegründeten neupersischen Reiche und den römischen Kaisern sowohl vor wie nach der Teilung des Reiches wurden auf syrischem Boden ausgefochten. Aber anderseits wurde durch die vereinzelten Einfälle der Perser und die Kriegszüge der römischen Kaiser der Friede meist nur vorübergehend unterbrochen, da diese Kämpfe teils infolge der Schwäche oder Ohnmacht der römischen Kaiser, teils infolge bald eintretender gegenseitiger Erschöpfung gewöhnlich nicht lange andauerten.

Und als durch den schimpflichen Frieden, den Kaiser Jovian nach dem Tode Julians 363 mit dem Perserkönige Sapor II. abschließen mußte, ein Teil von Mesopotamien und das durch Diocletian 298 eroberte ausgedehnte Gebiet am Tigrisufer an die Perser abgetreten wurde und somit die syrischen Christen jener Landstriche des östlichen Syriens an das persische Reich kamen — dem sie durch den von König Jesdegerd I. (399—419) abgeschlossenen 100 jährigen Frieden, der die Kämpfe mit den Römern vorläufig beendete, dauernd einverleibt wurden —, da fanden diese Syrer unter der persischen Herrschaft Duldung und freie Religionsübung, indem die persischen Könige dieser Zeit mehr die Politik als die Religion im Auge hatten, obwohl auf die Wiedereinsetzung der altiranischen Religion des Zoroaster das neupersische Reich gegründet war. Wenn aber gleichwohl einzelne persische Könige die Christen ihres Reiches verfolgten, besonders dann, wenn wieder Kriege mit den griechischen Kaisern ausgebrochen waren, so trafen diese Bedrückungen meist nur einen Teil der syrischen Christen. Als nämlich die syrische Kirche im 5. Jahrhundert durch die nestorianischen Streitigkeiten in zwei einander feindliche Teile gespalten wurde, wirkte Barsumas (Bar-sauma), Bischof von Nisibis,

ungehindert für die Ausbreitung des Nestorianismus im persischen Reiche, indem König Piruz († 488) infolge der Bemühungen des gewandten und einflußreichen nisibenischen Bischofs die Nestorianer entschieden begünstigte, während er allerdings die Katholiken wegen ihres Zusammenhanges mit dem griechischen Reiche blutig verfolgte. Ja, als die Lehrer der berühmten theologischen Schule zu Edessa, die schon früher einmal durch den Bischof Rabulas von Edessa, einen Parteigänger des Cyrill von Alexandrien, gesprengt worden war, sich aber nach dem 435 erfolgten Tod des Rabulas zu neuer Blüte erhoben hatte, abermals auf Befehl des Kaisers Zeno im Jahre 489 vertrieben wurden, nahm man diese Gelehrten in Persien mit Freuden auf. An Stelle der edessenischen Schule entstanden die berühmten Akademieen von Nisibis und Gandisapor, und 498 sagte sich die ganze persische Kirche von der orthodoxen Kirche des oströmischen Reiches los. So brachte denn auch die Eroberung des westlichen Syriens durch Chosru I., der seit 540 erfolgreiche Kämpfe mit den oströmischen Kaisern führte, ganz Syrien plünderte, die wichtigsten Städte samt Antiochien eroberte und sein Reich bis an das Mittelmeer ausdehnte, den Nestorianern keinen Nachteil. Und so sehr hatten sie es verstanden, sich in der Gunst der persischen Herrscher festzusetzen, daß Chosru II. (591—628) im Anfange seiner Regierung alle übrigen Christen seines Reiches zwang, zum Nestorianismus überzutreten, wiewohl er sie später bedrückte, weil sie sich bei der Wahl ihres Patriarchen nicht seinem Willen gefügt hatten.

Als dann endlich im Jahre 635 ganz Syrien von den Arabern erobert wurde — die übrigens schon weit früher einzelne nach der Wüste hin gelegene Teile des römischen Syriens sich unterworfen hatten —, da waren es wiederum die Nestorianer, die sich der Gunst der Kalifen und wichtiger Vergünstigungen zu erfreuen hatten; ja, zwei Kalifen des 10. und 11. Jahrhunderts bestimmten sogar, daß nicht nur die Nestorianer, sondern auch die Katholiken und Jakobiten den nestorianischen Patriarchen unterworfen sein sollten. Und wenn auch der Sonnenschein der Gunst der mohammedanischen Herrscher nicht selten plötzlich einem Unwetter wich, so waren es doch nur vereinzelte und schnell vorübergehende Be=

drückungen, welche die Nestorianer unter den Kalifen zu erdulden hatten.

Nicht so gut freilich erging es den syrischen Monophysiten. Schon alle oströmischen Kaiser außer Zeno und Anastasius waren ihnen feindlich gesinnt gewesen, und wenn sie auch unter Justinian, der sie vergeblich zur katholischen Kirche zurückzuführen suchte, durch die rastlosen Bemühungen des zum Bischof von Edessa und allgemeinen Oberhaupte aller Monophysiten des Orients ernannten Jakobus Baradäus († 538), nach dessen Namen sie sich hinfort Jakobiten nannten, zu einer eigenen wohlorganisierten Kirchenpartei unter einem eigenen Patriarchen sich zusammenschlossen, die durch den 629 erfolgten Übertritt der Nestorianer von Chaldäa, Assyrien und Mesopotamien zum jakobitischen Glauben noch bedeutend verstärkt wurde, so schützte sie dies doch nicht vor mannigfachen Bedrückungen vonseiten der griechischen Kaiser der späteren Zeit, und auch unter den Kalifen hatten sie, da diese ihre Gunst den Nestorianern zugewandt hatten, vielfach Schweres zu leiden.

Aber alle die religiösen Streitigkeiten zwischen den einzelnen Parteien der Syrer, den Nestorianern, Jakobiten und Katholiken, so sehr sie auch die syrische Kirche erschütterten und die christliche Gesinnung schädigten, da von jeder Seite mit einer Erbitterung und einem Hasse sondergleichen gekämpft wurde, trugen doch zugleich mit dazu bei, das wissenschaftliche Interesse zu beleben, indem jede Partei bestrebt war, ihre besonderen Anschauungen mit allen Mitteln wissenschaftlichen Scharfsinns als die allein berechtigten zu erweisen; und auf diese theologischen Streitigkeiten konzentrierte sich später um so mehr das allgemeine Interesse, als die Herrschaft der andersgläubigen Kalifen den Ausbruch offener Feindseligkeiten verhinderte.

So haben denn verschiedene günstige Umstände diese hohe Blüte der theologischen Wissenschaft in Syrien herbeigeführt: vor allem die Kontinuität des Studiums der antiken wie der altchristlichen griechischen Litteratur, sodann die trotz aller inneren und äußeren Kämpfe doch für das wissenschaftliche Leben vorteilhaften politischen Verhältnisse, durch welche auch der Fortbestand der Bildungsmittel, der Schulen und Bibliotheken, gesichert wurde, und

außerdem noch einzelne andere Momente, die gleichfalls dem Streben nach theologischer Gelehrsamkeit zur Förderung dienten, wie die Eifersucht zwischen den kirchlichen Parteien.

An der Pflege der theologischen Wissenschaft in der syrischen Kirche haben aber die Nestorianer wie die Jakobiten gleichen Anteil gehabt, und aus den Kreisen beider kirchlichen Parteien ist eine stattliche Reihe namhafter Gelehrter zu nennen, die jedem Lande und jeder Zeit zu hoher Zierde gereichen könnten. Den nestorianischen Gelehrten stehen ebenbürtig zur Seite die jakobitischen, die jene an Vielseitigkeit ihrer gelehrten Bestrebungen wohl noch übertreffen. Unter ihnen sind in erster Linie die berühmten Übersetzer Sergius von Rāš-ʿain, der Patriarch Athanasius II. und der auch als Exeget rühmlichst bekannte Jakob von Edessa zu nennen, welche die klassische Litteratur, und besonders die Werke der griechischen Philosophen in mustergültigen Übersetzungen den syrischen Gelehrten übermittelten, ferner die Kirchenhistoriker Johannes von Ephesus und Dionysius von Tellmachre, dazu namhafte Dogmatiker, wie der Vorkämpfer des syrischen Monophysitismus Xenajas oder Philoxenus von Mabug, der auch im Jahre 508 die nach ihm benannte Übersetzung des Neuen Testamentes und der Psalmen anfertigen ließ, welche später Thomas von Heraklea (Ḥarḳel) im Anfange des 7. Jahrhunderts (616) zu Alexandrien neu bearbeitete, und außer diesen noch verschiedene andere namhafte Schriftsteller, welche die Auslegung der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes durch Kommentare und Monographieen über einzelne schwierige Fragen der Exegese und Realerklärung förderten oder die gottesdienstlichen und kirchlichen Ordnungen bei den Jakobiten zu besonderen Gesetzessammlungen zusammenstellten und als berechtigt zu erweisen suchten oder für den rituellen Gebrauch und zur Erbauung die Lehren der Kirche dichterisch behandelten. Der Abschluß zu dieser reichen und vielseitigen Litteratur der jakobitischen Syrer wird von dem berühmtesten ihrer Vertreter, von Gregorius Barhebräus († 1286), gebildet, der nicht nur auf allen Gebieten der theologischen Litteratur der Syrer schriftstellerisch thätig war, sondern auch alles, was seine Vorgänger in den verschiedensten Disziplinen geleistet hatten, in

mustergültigen Werken zusammenfaßte und so gewissermaßen die Frucht der wissenschaftlichen Arbeit seiner Kirche in gedrängter, kompendiöser Darstellung der Nachwelt überlieferte.

Ihm gleich steht an Vielseitigkeit und wissenschaftlichem Ernste **Georg, Bischof der Araber**[1]), neben Barhebräus und dem Zeitgenossen Georgs, Jakob von Edessa († 708), einer der namhaftesten Gelehrten der Jakobiten, dessen schriftstellerische Bedeutung durch diesen Aufsatz in ein helleres Licht gebracht werden soll. Dieser jakobitische Bischof, dessen Wirksamkeit als Schriftsteller und Bischof in das erste Viertel des 8. Jahrhunderts fällt, kann somit als typischer Vertreter der gesamten theologischen Wissenschaft der Syrer gelten, wie sich dieselbe um das Jahr 700 — also etwa in der Mitte zwischen ihren Anfängen und ihrem Abschlusse durch Gregorius Barhebräus — ausgebildet hatte. Dies aber ist zugleich auch die Zeit ihrer höchsten Blüte.

Zwar stehen uns nur wenige und dürftige Nachrichten über den äußeren Gang des Lebens Georgs zur Verfügung, aber wir vermögen doch die Zeit und den Ort seines Wirkens in einem hohen Kirchenamte näher zu bestimmen. Dagegen ist uns ein großer Teil seiner zahlreichen Schriften erhalten, und wenn auch von den noch vorhandenen Erzeugnissen seiner schriftstellerischen Thätigkeit bis jetzt nur der kleinste Teil gedruckt ist, so genügen doch die veröffentlichten Schriften Georgs und die reichlichen Notizen, welche Assemani und Wright über seine Werke geben, um sich ein Bild von seiner wissenschaftlichen Bedeutung zu verschaffen. Es ist übrigens anzunehmen, daß wir mit der weiteren Ver-

---

[1]) Über Georgs Leben und Schriften ist zu vergleichen J. G. E. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis (Lipsiae 1869), p. 148—151, der sich im wesentlichen auf die Angaben von J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, T. I: De scriptoribus Syris orthodoxis, Cap. XVI, p. 494 (vgl. T. II: Dissertatio de Monophysitis, art. IX) stützt. Ein Urteil über Georgs schriftstellerische Bedeutung hat de Lagarde ausgesprochen, indem er in dem Programm: De geoponicon versione syriaca commentatio (1855), p. 20, Anm. 1 (wieder abgedruckt in den „Gesammelten Abhandlungen", S. 142, 6) sagt: „Georgium episcopum Arabum erunt multi, qui adamaturi sunt, hominem maxime et acutum et circumspectum."

öffentlichung der wichtigsten seiner Schriften nicht nur unsere Kenntnis seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit erweitern, sondern auch neue wichtige Angaben über sein Leben und seine Wirksamkeit als Bischof erhalten werden.

Über die Zeit, in welcher der Araberbischof Georg lebte, sind wir von verschiedener Seite berichtet. Nach Barhebräus fixiert Assemani [1]) die Zeit seines bischöflichen Wirkens auf die Jahre 686—724. Während wir aber über das Jahr seines Todes nur die eine Notiz haben, daß er in dem Jahre, wo er den Athanasius III. († 740) zum Patriarchen ordiniert hatte, gestorben sei [2]), liegen uns über das Jahr seines Amtsantrittes drei einander widersprechende Angaben vor. Nach Barhebräus [3]), dem Assemani folgt, ist Georg im Jahre 687 ordiniert worden, zwei Monate nach dem Tode des Patriarchen Athanasius II. von Balad, der angesichts seines Todes dem Sergius Zâkhûnâjâ, dem Erzbischof von Kartamin [4]), die Wahl Georgs zum Bischof anbefohlen habe; Athanasius II. aber starb 998/687. Es fragt sich sehr, ob wir berechtigt sind, diese ganz bestimmte Angabe des Barhebräus zu bezweifeln, und zwar auf Grund einer Bemerkung des — Ende des 8. Jahrhunderts, also freilich viel früher als Barhebräus lebenden — Patriarchen Dionysius von Tellmachre, der den Tod des Athanasius erst in das Jahr 1015/704 verlegt, aber die Ordination Georgs im Jahre 961/650 geschehen sein läßt [5]). Eine dritte Notiz über das

---

[1]) Bibl. Or. II. Diss. de Mónoph. IX. De episcopis Jacobitarum: s. v. Hirta. Catal. bibl. Vatic. II, 402.

[2]) Bibl. Or. II, 338 und Chronicon ecclesiasticum edd. Abbeloos et Lamy, Bd. I, S. 303, vgl. Note 4.

[3]) Chron. eccl. I, 294.

[4]) Barh., Chron. eccl., p. 285. Er war Maphrian (d. i. Metropolit) der Jakobiten und hatte als solcher auch den Titel Erzbischof.

[5]) Bibl. Or. II, 103. Vor Georg wird Johannes (617—650) als Bischof von Hirta genannt; ein Vorgänger dieses war Theodor, den Dionysius (im Chronicon ao. 862/551) erwähnt (B. O. I, 167). Vgl. hierzu die Liste der jakobitischen Bischöfe zu Hirta in der Bibl. Or. (s. o. Anm. 1) und bei Le Quien, Oriens Christianus, T. II (1740), p. 1585: Ecclesia Hirtae Naamanis.

Jahr des Amtsantrittes Georgs findet sich in der Hydragiologia des Antonius Marsilius Columna, der da, wo er von der Segnung des Wassers nach syrischem Ritus handelt, auf Grund eines alten syrischen Codex berichtet, daß Georg bereits 647 ordiniert worden sei [1]). Überdies empfiehlt sich die Angabe des Barhebräus auch noch dadurch, daß eine bischöfliche Wirksamkeit von 74 oder von 77 Jahren doch wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Aber daß Georg wirklich gegen Ende des 7. und im ersten Viertel des 8. Jahrhunderts Bischof der christlichen Araber war, wird uns indirekt auch noch anderwärts bestätigt. So wird er bei Barhebräus [2]) als Zeitgenosse des berühmten Jakob von Edessa bezeichnet, der etwa 684 (nicht aber 641, wie Pfeifer S. 164 nach der Bibl. Or. sagt) Bischof von Edessa wurde und im Jahre 708 starb. Augenscheinlich wollte Barhebräus, indem er sagt, daß zu der Zeit beider Männer ein gewisser Cyrinus, Sohn des Mansur — d. i. Johannes Damascenus — die Gesänge, die griechisch Kanones hießen, erfunden habe [3]), für seine syrischen Leser den Anfang des 8. Jahrhunderts als die Zeit der Erfindung dieser kirchlichen Hymnen angeben. Ein unzweifelhafte Bestätigung aber, daß Georg im ersten Viertel des 8. Jahrhunderts Bischof der christlichen Araber war, erhalten wir durch ihn selbst, indem wir eine Reihe genau datierter Briefe von ihm besitzen, welche er in den Jahren 714 (1025) bis 718 (1029) als Bischof und im Alter, wie sich aus dem Inhalte ergiebt, geschrieben hat (s. u. S. 300 ff., vgl. S. 305, Anm. 1).

Georg gehörte der jakobitischen Kirche Syriens an. Zwar zählt ihn Assemani [4]) den orthodoxen Schriftstellern zu; daß er aber Jakobit war, geht daraus hervor, daß er von dem jakobitischen Erzbischof Sergius Zâkhûnâjâ auf Befehl des Patriarchen der Jakobiten zu Antiochien Athanasius II. zum Bischof

1) Bibl. Orient. I, 469; vgl. I, 167 b.

2) Ethica, cap. 4, s. Bibl. Or. II, 494.

3) S. Herzogs Realencykl., Art. „Johannes von Damaskus". 1. Aufl. Bd. VI, S. 746; 2. Aufl. Bd. VII, S. 39.

4) Bibl. Or. I, 494.

ordiniert wurde. Aber auch aus seinem Briefe an den Presbyter Jesus, der unten im Auszug mitgeteilt werden soll, lassen sich mehrfache Zeugnisse dafür anführen, daß er der jakobitischen Kirche angehörte. Wir erwähnen hier nur den einen Umstand von durchschlagender Beweiskraft, daß er im 8. Briefe (s. u. S. 362 f., vgl. S. 357 u. 358 ff., spez. S. 365) die „λόγοι ἐπιθρόνιοι“ des berühmten monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien (512—518) als maßgebende Quellen für die reine Lehre citiert. Dazu kommt, daß er auch direkt als „Georg der Jakobite“ bezeichnet wird [1]).

Seinem Kirchenamte nach war Georg „Bischof der arabischen Völker“, oder, wie er häufig auch einfach genannt wird, „Bischof der Völker“. Beiläufig sei bemerkt, daß ein Lobredner der Jakobiten, der diese abgekürzte Bezeichnung mißverstanden hatte, ihn deshalb zum Patriarchen aller christlichen Völker macht [2]). Sehr oft werden auch die arabischen Stämme genannt, über welche er als Bischof gesetzt war, indem er bald als Bischof der Tanûchiten, Ṭû'iten und 'Aqûliten (s. u. S. 305), bald als „Bischof der Ma'addener [3]) bezeichnet wird [4]). Von diesen arabischen Stämmen sind die 'Aqûliten benannt nach der 5 Tagereisen von Bagdad entfernten Stadt Kûfa am Euphrat, deren alter syrischer Name 'Aqûla war. Es ist dies dieselbe Stadt, die, im 7. Jahrhundert gegründet, eine Zeit lang Residenz der Kalifen war, durch das Aufblühen von Bagdad aber in Verfall geriet und jetzt in Trümmern liegt. Die Tanûchiten sind der bekannte Stamm, den schon Ptolemäus (Geogr. VI, 7, 23. cl. 21) unter dem Namen Θανουῖται oder Θαυῖται erwähnt und der nach Barhebräus [5]) auch um Haleb herum oder, wie er an einer anderen Stelle sagt,

---

1) S. Renan im Journal asiatique, Bd. XIX, Jahrg. 1852, S. 324 Note. Vgl. z. B. noch S. 300 f.

2) Bibl. Or. I, 494.

3) Elias von Nisibis, De anni computatione, in Lands Anecd. I, 473.

4) Vgl. über diese arabischen Stämme Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden (1879), S. 23 f. 56 ff. 67. 148. 318 u. 333 ff.

5) Chron. Syr., p. 133, 6 u. 144, 3 v. u.

am Flusse Kuwek bei Haleb in Zelten wohnte. — Die an dritter Stelle genannten Ṭu'iten lassen sich nirgends nachweisen, weder in den geographischen Wörterbüchern, wie in dem großen Werke Jâqûts, noch im Qâmûs. — Während diese Völker gewöhnlich mit einander aufgezählt werden, steht dieser Beziehung die andere entgegen, wonach Georg Bischof der Ma'addener genannt wird (s. o.). Dieser arabische Volksstamm nomadisierte schon von 524 an südlich und östlich von Hirta [1]) und erstreckte sich im Jahre 772 zugleich mit den Tha'labiten bis nach Mosul hin. Nach Barhebräus [2]) gehörten auch die Taghlibiten zu den christlichen Nomaden. Darnach war also Georg Bischof der nomadisierenden Araber, die ihre Züge bis nach dem nördlicheren Teile von Mesopotamien hin ausdehnten und dem jakobitischen Glauben angehörten.

Wann nach diesen Gegenden das Christentum gekommen ist, läßt sich nicht genau sagen. Nach Eusebius [3]) hat das Evangelium in Arabien etwa seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber schon früher, Eingang gefunden. Ein Bistum Arabien gab es aber erst seit der Zeit des Bischofs Maruthas von Tagrit (um 430). Dasselbe war dem Maphrian von Tagrit untergeben, indem es eine der 12 Diöcesen bildete, die unter diesem standen [2]), und war in 2 Teile geteilt: in das eigentliche Arabien, wo der Bischofssitz gewöhnlich in 'Aqûla war — und zwar, wie wir unten zeigen werden, nicht in dem bekannten 'Aqûla am Euphrat, das bei den Arabern den Namen al-Kûfa führte — und in das skenitische Arabien d. h. das Gebiet der sog. Skeniten [4]) (Assemani: Arabes Taalabenses Scenitae, d. h. der nomadisierende Araberstamm der Taghlîbiten, s. o.), wo der Sitz zu Hirta des Naaman war.

---

1) Bibl. Or. I, 364 u. 365, vgl. Anm. 1.

2) S. Bibl. Or. II, 419.

3) Hist. eccl. VI, 19; vgl. jedoch auch V, 10 das über Pantänus Gesagte, was auf Arabien zu beziehen ist.

4) Stephanus führt den Namen auf eine Stadt der Araber im südlichen und wüsten Arabien, Namens *αἱ Σκηναί* (Strabo, lib. 16) zurück, womit Hirta gemeint ist. — Nach der gewöhnlichen Bezeichnung sind diese „Skeniten" der Byzantiner die Beduinen vom Stamme Bekr-Wâïl.

Diese Skeniten (griech. *Σκηνῖται* und syr. ܕܥܡܪܝܢ ܡܫܟܢܐ d. i. Zeltwohner, oder auch arab. بدوية d. i. Beduinen, syr. ܥܡܪ̈ܝ ܒܪܐ d. i. Wüstenbewohner), die das Gebiet des wüsten Arabiens an den Grenzen Syriens, Mesopotamiens und Chaldäas [1]) bewohnten und sich bis an den persischen Meerbusen erstreckten, waren schon im Jahre 320 durch die Bischöfe von Edessa und Seleucia bekehrt worden [2]). Später wurden noch die Bewohner von Hirta, Matûṯ, Maischân (Basra) und Jamâma bekehrt, wie denn auch von den Königen von Hirta verschiedene Christen waren. Diese Taghlîbiten resp. Skeniten, die zu dem Reiche der Könige von Hirta gehörten, hatten auch in Hirta ihren Bischof, der nach Seleucia gehörte. Später hatten die Nestorianer und Jakobiten unter diesen arabischen Christen ihre Lehre ausgebreitet. So gab es in der Stadt Hirta (syr. ܚܝܪܬܐ Ḥêrtâ, arab. الحيرة), die nur 3 Meilen von Kûfa entfernt war [3]) und nach Noʿmân, dem Sohne des christlichen Araberfürsten Mundhir, der hier seinen Sitz hatte, benannt war (daher genauer ܚܝܪܬܐ ܕܢܥܡܢ oder ܚܝܪܬܐ ܕܒܝܬ ܢܥܡܢ), sowohl einen Bischof der Nestorianer als auch der Jakobiten. Und zwar sind mit allen denen, die von Dionysius von Tell-machre und Barhebräus einfach als Bischöfe der Araber bezeichnet werden, wie Theodorus, Johannes und Georg (s. o. S. 285, Anm. 5), sowie auch Achudemes, der später der erste Maphrian der Jakobiten (seit 559) wurde, nicht die Bischöfe des eigentlichen Arabien, die in ʿAqûla und später in Balad ihren Sitz hatten, gemeint, sondern immer die Bischöfe in Hirta, wie es uns auch ausdrücklich bezeugt wird, daß der jakobitische Bischof der Taghlîbiten, die auch Skeniten genannt werden, in Hirta seinen Sitz hatte [4]). Daß der Araberbischof

---

1) Arabia deserta, auch *Σκηνῖτις* genannt, teilte man seiner Lage wegen in die syrische Wüste, in die Wüste von Ǵesira d. i. Mesopotamien und von Irak d. i. Chaldäa. Vgl. Bibl. Or. III, II. p. 553.

2) Sozomenus l. III, c. 17; l. VI, c. 34.

3) Abulfeda, Tab. geogr. num. 270.

4) Dionysius im Chron. zum Jahre 862/551, wo der oben erwähnte Theodor direkt als Bischof von Hirta des Naaman bezeichnet wird. Vgl. noch Bibl. Or. I, 494b.

Georg, obwohl zugleich Bischof der ʿAqûliten genannt (s. o. S. 287), ebenfalls seinen Sitz nicht in ʿAqûla, sondern in Hirta hatte, geht noch aus einer anderen Notiz hervor. Da nämlich zu derselben Zeit, wo Georg Bischof der ʿAqûliten war, in ʿAqûla ein gewisser Bacchus Bischof war [1]), der dieses Bistum unter dem seit dem Jahre 999/688 im Amte befindlichen Maphrian Denha erhalten und bis etwa drei Jahre vor der Ernennung des Patriarchen Elias im Jahre 706 inne hatte, so kann Georg zu dieser Zeit nicht Bischof von ʿAqûla gewesen sein. Er muß also, obwohl dies nirgends ausdrücklich erwähnt wird, in Hirta seinen Sitz gehabt haben, während Bacchus als der andere Araberbischof in ʿAqûla wohnte. Da übrigens unter den arabischen Stämmen, deren Bischof Georg war, auch ʿAqûliten genannt werden, so ist anzunehmen, daß das ʿAqûla, wo Bacchus seinen Sitz hatte, nicht die bekannte Stadt dieses Namens ist, sondern höchst wahrscheinlich das ʿAqûla (genauer Dair-ʿAqûla), das in der Nähe des Tigrisufers nicht weit von Bagdad entfernt lag. Diese Vermutung erhält eine indirekte Bestätigung dadurch, daß die Bischöfe von ʿAqûla später die Doppeldiöcese Tel ʿafâr und Abû marjah, sowie Balad und Dairâ dᵉ-muʿallaq inne hatten. Diese Diöcesen lagen aber mehr in dem nördlichen Teile von Mesopotamien, zu welchem auch Dair-ʿAqûla gehört (s. Bibl. Or. II, s. v. Arabia).

Noch sei in Kürze darauf hingewiesen, daß Abbeloos in seiner Biographie des Jakob von Sarûg, Bischof von Batnân (geb. 451, gest. 521) [2]), zwei Araberbischöfe Namens Georg unterscheidet. Indem Abbeloos vermutet, daß der Verfasser einer der beiden Biographieen des Jakob von Sarûg, des einem gewissen Georg zugeschriebenen Carmen panegyricum, der „Araberbischof Mar Georg“ ist, von welchem Barhebräus im Chronikon [3]) erzählt, daß Jakob von Sarûg eine Auslegung der 6 Bücher der Kirchenge-

[1]) Barhebräus (im Chronicon) erwähnt diesen Bischof Bacchus von ʿAqûla, der nach Absetzung des Maphrian Denha von dem Patriarchen Julian zum Primas des Orients eingesetzt wurde. S. B. O. II, 430.

[2]) De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi (Lovanii 1867), S. 86f. u. spez. S. 87 Anm.

[3]) Bibl. Or. II, 322.

schichte des Evagrius auf die Bitte dieses seines Schülers verfaßt habe, so wird er, da jener Lobredner des — wie noch Abbeloos meint — orthodoxen Jakob von Sarûg sicher auch dem orthodoxen Glauben angehören muß, zu der Annahme veranlaßt, daß es zwei Araberbischöfe Namens Georg gegeben habe, von denen der eine, der Verfasser des Panegyrikus, der Schüler des Jakob von Sarûg gewesen sei, der andere aber unser Georg, der, wie schon erwähnt, Zeitgenosse des Jakob von Edessa († 708) war [1]). Aber es ist doch einfacher, in jener Stelle des Chronikon eine Verwechselung des Schülers Jakobs von Sarug mit dem Zeitgenossen des Jakob von Edessa anzunehmen; vielleicht auch, daß ein Abschreiber dem Namen Georg das Beiwort „[Bischof] der Araber" hinzufügte, eben weil er an unseren Georg dachte, der zu Jakob von Edessa in einem ähnlichen Verhältnis stand, wie jener Georg zu Jakob von Sarûg (s. u. S. 299). Es ist nicht unmöglich, daß die oben erwähnte Stelle auch der Grund gewesen ist, warum Assemani den ‚Mar' Georg der Araber unter die orthodoxen Schriftsteller stellte.

Die schriftstellerische Thätigkeit des Araberbischofs zeugt von großer Vielseitigkeit dieses Autors, und seine Werke umfassen neben seiner Übersetzung Aristotelischer Schriften die verschiedensten Zweige der theologischen Wissenschaft. Außer einer Anzahl Auslegungswerke, die allerdings fast ganz verloren gegangen sind, hat Georg auch dogmatische Schriften, chronologische Abhandlungen und verschiedenartige Gedichte verfaßt; von besonderem Interesse sind aber seine Briefe, weil sie uns nicht bloß näher mit seiner Persönlichkeit bekannt machen, sondern uns auch zeigen, welche wissenschaftliche Aufgaben in jener Zeit die Geistlichen und Mönche hauptsächlich beschäftigten, welche dogmatische Fragen mit Vorliebe diskutiert wurden und wie die kirchliche Gesetzgebung im Leben der Kirche zur Ausführung gelangte [2]).

---

[1]) Hiernach ist die Notiz in Herzogs Real-Enc. (2. Aufl., Art.: „Jakob v. Sarug") zu berichtigen, daß nach Abbeloos der Panegyrikus dem Zeitgenossen Jakobs von Edessa zuzuschreiben sei.

[2]) Vgl. zu dem Folgenden das Verzeichnis der Schriften Georgs bei Bar-

Wir beginnen unsere Darstellung der litterarischen Produktion
1 Georgs mit seiner berühmten **Übersetzung eines Teiles des Organon von Aristoteles** mit Einleitungen, Anmerkungen und Kommentaren (Brit. M. cod. DCCCCXV aus dem 8. oder 9. Jahrh., s. Wright, S. 1163f., vgl. Rénan im „Journal asiatique", Bd. XIX, April 1852, S. 324). Diese Übersetzung umfaßte 1) die zehn Kategorieen, 2) die Abhandlung περὶ ἑρμηνείας und 3) die Analytica priora, die er in zwei Büchern übersetzte. Da dies ausdrücklich bezeugt ist, so ist anzunehmen, daß er die Analytica priora ganz übersetzte, — was insofern von Interesse ist, als die Alten nur die ersten sieben Kapitel, welche die einfacheren Arten von Syllogismen behandeln, zu übersetzen pflegten [1]). Jeder dieser drei Teile zerfällt in drei Abteilungen: in die von Georg verfaßte längere Einleitung, in den eigentlichen Text, der von Anmerkungen begleitet ist, und in den ausführlichen Kommentar, welcher jedoch bei der Schrift περὶ ἑρμηνείας fehlt. Das Ganze ist der umfangreichste Aristotelische Kommentar, den wir im Syrischen besitzen (Rénan a. a. O.). Wie Hoffmann, der diese Übersetzung als „optimum Georgiani nominis monumentum" bezeichnet, gezeigt und durch Beispiele erläutert hat [2]), zeigt Georg sein Geschick als Übersetzer besonders dadurch, daß er nicht sklavisch einen Terminus, eine Konjunktion und Partikel oder ein Kompositum immer mit demselben syrischen Ausdruck wiedergiebt, sondern je nach dem Zusammenhang mit dem Ausdruck abwechselt; auch hat er die von Aristoteles angeführten Beispiele nicht mit neuen, dem syrischen Verständnis angepaßten vertauscht. In beider Hinsicht unterscheidet er sich vorteilhaft von anderen syrischen Übersetzern, deren Übersetzungen nicht selten durch sklavische Nachahmung des griechischen Wortlautes dem syrischen Sprachge-

---

salibäus (Bar Ṣlîbâ), Bibl. Or. II, 158 u. besonders auch W. Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum.

1) Über die orientalischen Bearbeitungen der Analytica priora s. Steinschneider, Al-Farâbi (Mémoires de l'Academie imperiale des sciences de St. Pétersbourg, 1869. VII sec. T. XIII, No. 4), S. 23ff.

2) De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis (1869), S. 18ff.

brauch Gewalt anthun und unverständlich werden oder auch durch willkürliche Änderungen beweisen, daß sie nicht die nötige Achtung vor dem Wortlaute des Originals haben. Bis jetzt ist von diesem großen Übersetzungs- und Auslegungswerke nur ein kleiner Teil veröffentlicht, und zwar so viel von der Übersetzung der Schrift *περὶ ἑρμηνείας* erhalten ist, nämlich ein Stück ganz (Kap. 1—6, s. die Ausgabe von Bekker S. 16—17, Z. 36, die Pariser Ausgabe S. 24—27) und von den übrigen Teilen dieser Übersetzung kleine Bruchstücke [1]).

Mit dem Zwecke und der Anlage des an erster Stelle erwähnten Werkes Georgs sind nahe verwandt die Scholien zu 2
den Homilieen des Gregor von Nazianz (Brit. M. cod. DLXIII aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, s. Wright, S. 441 f.), nur daß er die Übersetzung der Homilieen nicht selbst angefertigt hat und auch die eigentlichen Scholien nicht von Georg verfaßt, sondern nur zusammengestellt sind. Jeder Homilie geht eine kurze Einleitung voraus, welche einen Abriß des Inhalts und eine Liste der darin citierten Schriftsteller enthält [2]). Daß Georg der Verfasser oder richtiger der Kompilator dieser Scholien ist, die er wahrscheinlich der älteren, nestorianischen Übersetzung des Gregor von Nazianz entnahm, soweit sie von Daniel, dem Schüler des Rabban Benjamin, verfaßt waren, zu denen aber noch die von Aitallāhā (zur 1. Homilie) und von dem jakobitischen Patriarchen von Antiochien Athanasius II. von Balad verfaßten hinzukamen, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt; es geht dieses aber daraus hervor, daß er der Zeitgenosse und Freund des Athanasius von Balad [3]) war, zu dessen Lebzeiten [4]) die Werke Gregors von Nazianz von dem berühmten Jakob von Edessa übersetzt wurden. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß gegenüber einer Stelle, wo

1) S. Hoffmann a. a. O., S. 22—28, ferner S. 30. 38. 45. 53.

2) In den Scholien finden sich auch folgende Citate: Sokrates, Hist. eccl. I, 31 sq. 35. 38; II, 17. 26; III, 14. Theodoret, Hist. eccl. IV, 2. 32.

3) Daß Georg auf Befehl des Athanasius II. zum Bischof ernannt wurde, ist schon oben (S. 285) erwähnt worden.

4) S. Gregorius Barhebräus in der Bibl. Or. II, 307; III, P. I, S. 23 Anm.

der Kommentator von sich in der ersten Person redet, der Name „Georg, [Bischof] der Völker“ an dem Rand beigeschrieben ist.

3 Weiter meldet uns Assemani [1]), daß Georg Kommentare zur heiligen Schrift verfaßt habe, und speziell wird ein Kommentar zum Evangelium des Matthäus erwähnt, von dem sich ein Fragment in einem der syrischen Codices des Assemani (cod. 3, p. 316) erhalten hatte, wie auch ein unbekannter Autor einer syrischen Katene häufig Erläuterungen aus einem Kommentar Georgs zu den vier Evangelien anführt (cod. ms. Syr. Vat. 16). Auch bemerkte Assemani [2]), daß Barhebräus in seinem großen Auslegungswerke ausar raze (d. i. „Schatz der Geheimnisse“) mehrfach Kommentare von Georg citiert. Prüfen wir aber die Mitteilungen näher — so weit dies ohne Einsicht der Handschriften, die dem Assemani vorlagen, möglich ist —, so ergiebt sich ein wesentlich anderer Sachverhalt. — So enthält zunächst eine Handschrift der Vatikanischen Bibliothek [3]) unter verschiedenen Scholien, die einer aus verschiedenen griechischen und syrischen Kommentaren zu Matthäus kompilierten Auslegung des ersten Evangeliums angehängt sind, auch ein Scholion des Araberbischofs Georg, in welchem dargelegt ist, wie die Gottesgebärerin Maria von der unfruchtbaren Anna geboren und im Tempel des Herrn zu Jerusalem dargestellt worden sei, „gleichwie auch die Hanna, die Mutter Samuels, des größten Propheten, unter Thränen und Gebeten und Gelübden ihn empfangen hatte“ [4]). Weiter hat

1) Bibl. Or. I, 494; II, 160.

2) Bibl. Or. II, 283.

3) S. Catalogus bibliothecae Vaticanae III, 22; cod. CIII, die älteste Handschrift, enthaltend Kommentare zum Alten und Neuen Testament, darunter unter Nr. 49 diese kurze Auslegung zum Evangelium Matthäi.

4) Diese selbige Stelle ist möglicherweise auch in einer Catena patrum citiert, in welcher Aussprüche der Kirchenväter von einem edessenischen Mönche, Namens Severus, im Jahre 861 so aneinandergereiht sind, daß sie einen fortlaufenden Kommentar zu einem größeren Teile des Alten und Neuen Testamentes bilden (Brit. M. cod. DCCCLIII aus dem Jahre 1392/1081). Hier wird unter Nr. 8 (Wright, S. 909b) zu Luk. 1, 36: „Gott ist kein Ding unmöglich“, mit der gewöhnlichen Einführungsformel auch ein Ausspruch Georgs

Dionysius Barsalibäus, Bischof von Amid, in seiner Auslegung der Evangelien [1]) bei der Besprechung der Frage, warum in der Genealogie des Matthäus die drei Könige Ahasja, Joas und Amazja weggelassen sind, außer den zahlreichen gewöhnlichen Erklärungsversuchen der Kommentatoren auch zwei von Syrern vorgebrachte Erklärungen erwähnt, von denen die eine von Georg stammt. Es heißt hier: „Georg, der Bischof der Völker, meint, jene drei Personen seien weder von Matthäus ausgelassen, noch sei die Summe der Generationen verändert worden, um 14 statt 17 zu erhalten; sondern weil er an die Juden sein Evangelium schrieb und die meisten Juden sich [damals] der griechischen Sprache bedienten, in welcher ח, ע, צ nicht wie im Hebräischen und Syrischen ausgedrückt werden können, da das griechische Alphabet keine Gutturalbuchstaben hat. Deshalb gaben es die Übersetzer, die das Evangelium aus dem hebräischen Originale ins Griechische übertrugen, in folgender Weise wieder: Joram zeugte den Ochozia, Ochozia den Joas, Joas den Osia. Die Abschreiber dieses griechischen Textes nun kamen aus Versehen von dem einem Satze: Joram zeugte den Ochozia, in den anderen und schrieben: Joram zeugte den Ozia, mit Auslassung der Mittelglieder, indem sie durch die Ähnlichkeit der Namen irre wurden, und mit Veränderung des einen Buchstabens χ, was ihnen, ohne daß sie es merkten, begegnet sein kann. Wenn aber nicht, so muß man annehmen, daß die Zahl vierzehn der Generationen deshalb von ihnen vorgezogen worden ist, weil die je siebente Generation und die Siebenzahl bei den Judenchristen in besonderem Ansehen standen. Die auf diese Weise fehlerhaft gewordenen Handschriften sind dann zu allen Völkern verbreitet worden." Diese Erörterung Georgs wird auch von Barhebräus in seinem „Schatz der Geheimnisse" zu Matthäus, Kap. 1, V. 8 citiert [2]), indem er sagt: „Und Georgius, (Bischof)

angeführt, der leider nicht mitgeteilt ist, aber in Rücksicht auf den Inhalt der behandelten Stelle recht wohl mit dem oben angeführten identisch sein kann.

[1]) S. Bibl. Or. II, 156 sqq. Die citierte Stelle steht S. 160.

[2]) Gregorii Abulfarag bar Ebraja In Evangelium Matthaei Scholia e recognitione Johannis Spanuth (1879), p. 3.

der Völker, meint, daß der erste Abschreiber sich versah infolge der Ähnlichkeit der Buchstaben und, statt Ahasja zu schreiben, Usia schrieb; mich aber überzeugt diese Auffassung nicht, weil es mit diesen drei Personen siebzehn Geschlechter sind; und wenn diese nicht [bereits] von dem Evangelisten ausgelassen wurden, wie kommt es da, daß er nicht siebzehn, sondern [nur] vierzehn zählt; deshalb ist [die Zahl] vierzehn nach Origenes beabsichtigt." Wenn wir nun erwägen, daß sonstige Stellen aus Auslegungsschriften Georgs in dem Thesaurus des Barhebräus nicht citiert werden — wenigstens nach dem, was sich mir bei einer Durchsicht sämtlicher auf der Leipziger Universitätsbibliothek vorhandenen Publikationen aus Gregors Werke ergeben hat —, so wird wohl anzunehmen sein, daß Georg nicht einen fortlaufenden Kommentar zu den heiligen Schriften verfaßt hat, sondern daß er nach der Sitte seiner Zeit einzelne, ihn besonders interessierende oder von anderen aufgeworfene Fragen in besonderen Scholien behandelte. Wenigstens erscheint diese Annahme angesichts der Thatsache, daß nur solche kleinere Aufsätze citiert werden, als das Wahrscheinlichste.

Wir wenden uns nun zu den dogmatischen Schriften Georgs.
4 Hierher gehört eine kurze Erläuterung der Sakramente der Kirche, welche die Taufe, das heilige Abendmahl und die Weihe des Salböls behandelt. Dieser „Kommentar", der sich in demselben Codex findet, der auch die Briefe Georgs enthält (s. u. S. 300), beginnt mit den Worten (S. 985): „Weil nun die Lehrer der Kirche eine Erläuterung der Sakramente (‚Mysterien') in ausführlicher und eingehender und erhabener Weise verfaßt haben, hauptsächlich aber der heil. Dionysius, der Schüler des Apostels Paulus, einer von den Richtern des Areopags, welcher Bischof der Stadt Athen wurde, so habe auch ich in Kürze zum Studium für die, die Belehrung lieben, und zwar besonders für die, welche unsere niederen Amtsgenossen sind und denen es nicht möglich ist, immerwährend die Bücher (eig. ‚Tafeln') der heil. Väter zu lesen, sei es, weil sie ihnen nicht zur Hand sind, sei es, weil nicht jeder den erhabenen Sinn der Väter verstehen kann, — darum habe ich mit kurzen Worten das, was von den heil. Lehrern verfaßt und sowohl von Dionysius als von anderen in scharfsinniger Weise

gesagt worden ist, in leicht verständlicher und einfacher Darstellung behandelt, damit es jeder verstehen kann, der es nötig hat, die Kraft (δύναμις) der heiligen Sakramente zu erkennen." — Aus dieser Schrift ist möglicherweise das Citat genommen, das sich in einem umfangreichen Werke, bestehend aus einzelnen Abschnitten über den Körper und seine Teile, über die Seele, über die Auferstehung, über die Menschwerdung, über das heilige Abendmahl und die Taufe u. s. w. vorfindet [1]), — vorausgesetzt, daß das Citat in den letzterwähnten Abschnitten steht.

Ob Georg eine kirchliche Gesetzessammlung verfaßt 5
hat, wie man nach verschiedenen Citaten in dem „Liber directionum" des Barhebräus, einem Auszuge der kirchlichen Kanones und der weltlichen Gesetze [2]), angenommen hat, ist sehr zweifelhaft. In dieser Schrift stellt nämlich Barhebräus Zeugnisse aus den Apostolischen Konstitutionen, aus griechischen und syrischen Vätern zusammen. Ob man nun berechtigt ist, aus der Anführung verschiedener Entscheidungen Georgs [3]) zu schließen, daß er auch Kanones niedergeschrieben habe, ist zum mindesten fraglich; es können auch Stellen aus den Schriften Georgs, welche Entscheidungen über Fragen der Kirchenleitung enthalten, wie sich solche mehrfach in seinen Briefen vorfinden (s. u. S. 336 u. s. w.), von Barhebräus als Zeugnis herangezogen sein.

Ferner finden sich auch chronologische Abhandlungen unter den Werken Gregors, so ein Chronikon [4]), das er selbst citiert in 6
seinem Brief an den Presbyter Jesus (s. u. S. 320; vgl. Lagarde, Anal. Syr., p. 115, 19). Dieses Chronikon oder Kalendarium war ein Gedicht, im zwölfsilbigen Metrum abgefaßt, in dem Jakob von Sarûg seine Sermones schrieb. In 24 Kapiteln

---

1) Wright, Catal., S. 1005a.

2) Bibl. Or. II, 299 sqq., spec. S. 230f.; vgl. cod. Berol. Peterm.

3) S. Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomokanon Gregorii Barhebraei (bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio, T. X, P. II, p. 1—268). Die „Canones" Georgs finden sich p. 12. 14. 16. 18. 23. 33. 53 u. 58f.

4) Bibl. Or. I, 495. S. auch Cat. bibl. Vatic. III, 532 (cod. CCXLV vom Jahre 1540).

der Völker, meint, daß der erste Abschreiber sich versah infolge der Ähnlichkeit der Buchstaben und, statt Ahasja zu schreiben, Usia schrieb; mich aber überzeugt diese Auffassung nicht, weil es mit diesen drei Personen siebzehn Geschlechter sind; und wenn diese nicht [bereits] von dem Evangelisten ausgelassen wurden, wie kommt es da, daß er nicht siebzehn, sondern [nur] vierzehn zählt; deshalb ist [die Zahl] vierzehn nach Origenes beabsichtigt." Wenn wir nun erwägen, daß sonstige Stellen aus Auslegungsschriften Georgs in dem Thesaurus des Barhebräus nicht citiert werden — wenigstens nach dem, was sich mir bei einer Durchsicht sämtlicher auf der Leipziger Universitätsbibliothek vorhandenen Publikationen aus Gregors Werke ergeben hat —, so wird wohl anzunehmen sein, daß Georg nicht einen fortlaufenden Kommentar zu den heiligen Schriften verfaßt hat, sondern daß er nach der Sitte seiner Zeit einzelne, ihn besonders interessierende oder von anderen aufgeworfene Fragen in besonderen Scholien behandelte. Wenigstens erscheint diese Annahme angesichts der Thatsache, daß nur solche kleinere Aufsätze citiert werden, als das Wahrscheinlichste.

Wir wenden uns nun zu den dogmatischen Schriften Georgs.
4 Hierher gehört eine kurze Erläuterung der Sakramente der Kirche, welche die Taufe, das heilige Abendmahl und die Weihe des Salböls behandelt. Dieser „Kommentar", der sich in demselben Codex findet, der auch die Briefe Georgs enthält (s. u. S. 300), beginnt mit den Worten (S. 985): „Weil nun die Lehrer der Kirche eine Erläuterung der Sakramente (‚Mysterien') in ausführlicher und eingehender und erhabener Weise verfaßt haben, hauptsächlich aber der heil. Dionysius, der Schüler des Apostels Paulus, einer von den Richtern des Areopags, welcher Bischof der Stadt Athen wurde, so habe auch ich in Kürze zum Studium für die, die Belehrung lieben, und zwar besonders für die, welche unsere niederen Amtsgenossen sind und denen es nicht möglich ist, immerwährend die Bücher (eig. ‚Tafeln') der heil. Väter zu lesen, sei es, weil sie ihnen nicht zur Hand sind, sei es, weil nicht jeder den erhabenen Sinn der Väter verstehen kann, — darum habe ich mit kurzen Worten das, was von den heil. Lehrern verfaßt und sowohl von Dionysius als von anderen in scharfsinniger Weise

gesagt worden ist, in leicht verständlicher und einfacher Darstellung behandelt, damit es jeder verstehen kann, der es nötig hat, die Kraft (δύναμις) der heiligen Sakramente zu erkennen." — Aus dieser Schrift ist möglicherweise das Citat genommen, das sich in einem umfangreichen Werke, bestehend aus einzelnen Abschnitten über den Körper und seine Teile, über die Seele, über die Auferstehung, über die Menschwerdung, über das heilige Abendmahl und die Taufe u. s. w. vorfindet [1]), — vorausgesetzt, daß das Citat in den letzterwähnten Abschnitten steht.

Ob Georg eine kirchliche Gesetzessammlung verfaßt 5
hat, wie man nach verschiedenen Citaten in dem „Liber directionum" des Barhebräus, einem Auszuge der kirchlichen Kanones und der weltlichen Gesetze [2]), angenommen hat, ist sehr zweifelhaft. In dieser Schrift stellt nämlich Barhebräus Zeugnisse aus den Apostolischen Konstitutionen, aus griechischen und syrischen Vätern zusammen. Ob man nun berechtigt ist, aus der Anführung verschiedener Entscheidungen Georgs [3]) zu schließen, daß er auch Kanones niedergeschrieben habe, ist zum mindesten fraglich; es können auch Stellen aus den Schriften Georgs, welche Entscheidungen über Fragen der Kirchenleitung enthalten, wie sich solche mehrfach in seinen Briefen vorfinden (s. u. S. 336 u. s. w.), von Barhebräus als Zeugnis herangezogen sein.

Ferner finden sich auch chronologische Abhandlungen unter den
Werken Gregors, so ein Chronikon [4]), das er selbst citiert in 6
seinem Brief an den Presbyter Jesus (s. u. S. 320; vgl. Lagarde, Anal. Syr., p. 115, 19). Dieses Chronikon oder Kalendarium war ein Gedicht, im zwölfsilbigen Metrum abgefaßt, in dem Jakob von Sarûg seine Sermones schrieb. In 24 Kapiteln

---

1) Wright, Catal., S. 1005 a.

2) Bibl. Or. II, 299 sqq., spec. S. 230 f.; vgl. cod. Berol. Peterm.

3) S. Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomokanon Gregorii Barhebraei (bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio, T. X, P. II, p. 1—268). Die „Canones" Georgs finden sich p. 12. 14. 16. 18. 23. 33. 53 u. 58 f.

4) Bibl. Or. I, 495. S. auch Cat. bibl. Vatic. III, 532 (cod. CCXLV vom Jahre 1540).

handelte es über die Epakte [1]), über die Auffindung der beweglichen Feste, über den Sonnen- und Mondcyklus, über die Monate und Wochen, und über anderes, was zur kirchlichen Berechnung gehört, und giebt eine „ebenso kurze als genaue" Methode an. Der Titel der Schrift ist: „Ein Gedicht im Metrum des Mar Jakob, verfaßt von Georg, dem Bischofe der Völker, über die Zeitberechnung (chronicon)." Der Anfang, welcher lautet: „Da einer von den Heiden in stolzem Übermute sich mit ihren Dichtern brüstete u. s. w.", weist auf die Veranlassung zur Abfassung des Gedichtes hin. Als nämlich ein Araber den Geist der arabischen Dichter so hochstellte, daß er daneben die Dichter anderer Völker für nichts achtete, beschloß Georg ihm durch die That zu beweisen, daß die syrischen Verse mehr Eleganz zeigen als die arabischen. Nach dieser Einleitung beginnt er dann seine Abhandlung über die Zeitrechnung mit einer Verherrlichung der Güte und Vorsehung Gottes, welche die Araber als Heiden leugneten. In ähnlicher Weise hat auch Ebedjesu, Metropolit von Nisibis, sein „Buch des Paradieses" den weltberühmten Makamen Hariris als ein mustergültiges syrisches Sprachkunststück gegenübergestellt [2]).

7 Chronologischen Inhalts ist auch die Tafel über die Neumonde, genauer: „Tafel zu erkennen, an welchem Tage und zu welcher Stunde der Mond wieder zuzunehmen anfängt." Diese Tafel findet sich sowohl in der Vaticana als im Britischen Museum [3]); in letzterer Bibliothek innerhalb eines Bandes, der nur Abhandlungen über die Zeitberechnung enthält, unter dem Titel: „Berechnung des Anfanges der Mondmonate aus dem Chronikon oder Kalendarium des Georg", woraus hervorgeht, daß diese Tafel nur einen Teil des Chronikons bildete. Bemerkt sei

---

1) Die Epaktenrechnung, die zur Durchführung der nötigen Korrektion im Mondcyklus dient, ist die Berechnung nach dem Alter, welches der Mond am 1. Januar hat.

2) S. Pius Zingerle, Über das syrische Buch des Paradieses von Ebedjesu, Metropolit von Nisibis, in der Zeitschr. der DMG., Jahrg. 1875, Bd. XXIX, S. 496 ff.

3) Catal. codd. bibl. Vat. II, 402: cod. LXVIII, und Rosen et Forshall, Cat. codd. orient. in Mus. Brit., p. 88.

noch, daß Georg auch verschiedene Briefe chronologischen und astronomischen Inhalts geschrieben hat (s. u. S. 303).

Die übrigen Gedichte, die wir von Georg besitzen, behandeln
andere Gegenstände. So vollendete er das „Hexaemeron“ 8
des Jakob von Edessa, indem er das siebente, letzte Buch dieses Gedichtes zum Abschluß brachte. Dasselbe handelt „über den Menschen, welchen Gott nach seinem Bilde schuf und bildete und zu einer großen und wunderbaren Welt inmitten dieser kleinen Welt machte“ [1]). Das ganze Gedicht bildet den ersten Teil des cod. 66 der Leydener Bibliothek [2]), der von einer jakobitischen Hand etwa des 13. Jahrhunders geschrieben ist. Der 7. Traktat umfaßt fol. 63 r. bis fol. 82, wovon der Inhalt von fol. 63 r. bis 79 r. von Jakob selbst verfaßt ist, der Rest dagegen von Georg [3]). Das von letzterem Hinzugedichtete beginnt mit den Worten: „Als die Darstellung des weisen Lehrers bis hierher sich erstreckt hatte, da endete sein Leben und so ward auch seiner Darstellung ein Ende bereitet; es fügte aber das Folgende hinzu der fromme und heilige Mar Georg, Bischof der Völker, sein Zeitgenosse.“ [4])

Ein anderes Gedicht, das mehrfach handschriftlich überliefert
ist, trägt den Titel: „Über die Konsekration des Salb- 9
öls“. Dasselbe beginnt: „Reines und heiliges Salböl, Christus Jesus, du Herr, reinige und heilige unsere Leiber wie unsere Seelen; süßer und angenehmer Duft des verborgenen Vaters, gieb auch uns Teil an der Lieblichkeit und Süßigkeit“, und ist im zwölfsilbigen Metrum abgefaßt, weshalb es auch dem Jakob von Sarûg zugeschrieben worden ist [5]) (s. o. S. 297). Erhalten ist uns dieses Gedicht in einer Handschrift des Britischen Museums (cod. DCCCXXV,

---

1) Der Mensch wird also als der Makrokosmos betrachtet, wie auch sonst in der orientalischen Litteratur.

2) S. Land, Anecdota Syriaca I, 4.

3) Also hat G. Hoffmann (a. a. O., S. 150) nicht recht, wenn er sagt: „librum septimum addens“.

4) Mit der „Geschichte der Schöpfungen (?)“ (s. Wright S. 797 a, vgl. S. 1275 b) könnte das Hexaemeron gemeint sein. Doch fragt es sich, ob „Georg der Mönch“ mit dem Araberbischof Georg identisch ist.

5) Bibl. Or. I, 332; vgl. jedoch p. 560.

aus dem Jahre 1326/1015, Nr. 78; s. Wright S. 848), welche Festsermone und andere Reden für das ganze Jahr enthält; ferner in einer Handschrift der Vaticana (cod. CXVII, Nr. 188), welche ebenfalls Homilieen und Gedichte, besonders von Jakob von Sarûg, enthält [1]); auch ist es wahrscheinlich identisch mit dem von Renan — aus den Papieren von Renaudot in der Pariser großen Bibliothek — angeführten „sermo de chrismate". Schließlich wird noch in einer von einem Monophysiten kompilierten Abhandlung gegen die Nestorianer [2]) ein Mimra von dem heiligen Presbyter Georg dem Mönch gegen Severus und Julianus citiert.

Außer diesen Werken verschiedenen Inhalts ist uns noch eine
10 Sammlung von Briefen in einem Codex des Britischen Museums (cod. DCCCLX, Nr. 35, S. 986—988) erhalten. Dieser Codex gehört dem Ende des 8. oder dem Anfang des 9. Jahrhunderts an und enthält 1) eine Verteidigung des orthodoxen und apostolischen Glaubens — gemeint sind die monophysitischen Doktrinen — gegen die Nestorianer, unter dem Titel: *Πληροφορία*, 2) eine Abhandlung zu demselben Zwecke, unter dem Titel: Beweise — oder Darlegungen — über die *οἰκονομία* Christi, und 3) Auszüge und ausgewählte Stücke aus den Schriften verschiedener Väter, manche von ihnen nur dem Sinne nach wiedergegeben. In diesem dritten Teile finden sich neben Stellen aus Schriften des Hippolytus, Origenes, Athanasius, Dionysius des Areopagiten, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus u. a. auch Briefe des Araberbischofs Georg, welche sämtlich die Antwort auf einzelne, an ihn gerichtete Fragen verschiedenen Inhalts enthalten. Wir zählen diese Briefe auf in derselben Ordnung, in der sie sich in der Handschrift vorfinden: 1) „Antworten in Kürze auf 22 häretische Anfragen, die unten (d. h. innerhalb des Briefes selber) angegeben sind"; der Brief ist adressiert an den Abt des Klosters von Tell-ʿAdâ, Namens Mârî, und hauptsächlich gegen die Nestorianer gerichtet;

---

1) Der Anfang lautet allerdings ein wenig anders: „Reines Salböl, das die Kirche erfüllt; süßer Duft u. s. w."

2) Brit. Mus., cod. DCCXCVIII aus dem Ende des 9. Jahrhunderts; s. Wright, S. 797 a. Doch s. o. S. 299, Anm. 4.

datiert ist er aus dem Mai des Jahres 1028/717. Als Anhang sind diesem Briefe folgende Schriftstücke von gleicher Form und verwandtem Inhalte angefügt: a) „Schwere nestorianische Fragen und Gegenfragen“, d. h. Antworten auf Fragen, die von Nestorianern den Monophysiten vorgelegt worden waren; b) „wiederum häretische Fragen aus dem zweiten Brief des Succensus an den heiligen Cyrill [von Alexandrien] [1]) und Gegenfragen“; und c) die Beantwortung einer „Frage des gottlosen (d. h. ketzerischen) Probus, die er richtete an die Mönche der Stadt Antiochien“. — Hierauf folgt: 2) „Antwort auf eine ihm von dem Diakon Bar-ḥad-be-schabbā des heiligen Klosters von Beth-Mēlūṭā oder Ṭēlīthā vorgelegte häretische Frage“ (im Syrischen steht das Diminutivum); datiert Januar 1026/715. — Ferner mehrere Briefe an den Presbyter Mar Jeschūaʿ, den Klausner aus der Stadt ʾAnab: 3) „Antwort auf eine andere häretische Frage, die ihm vorgelegt ward von dem Presbyter Mar Jeschūaʿ u. s. w.“; dieser Brief ist, wie im Codex ausdrücklich bemerkt wird, einem anderen Blatte entnommen, als die vorausgehenden Briefe, aber nicht vollständig mitgeteilt, wie aus den auf die Überschrift folgenden Eingangsworten: „um vieles hinter dem Anfange“, hervorgeht; — 4) „Antwort auf 9 Fragen des Presbyters Jeschūaʿ“; dieser im Jahre 1025/714 geschriebene Brief ist von de Lagarde in den Analecta Syriaca veröffentlicht worden, bis jetzt die einzige Publikation aus den Werken Georgs, auf Grund deren wir im Folgenden (S. 305 ff.) eine Übersetzung des Briefes geben; — 5) ein Brief an denselben Jeschūaʿ, enthaltend Antworten auf 3 Fragen und datiert Dezember 1029/718. — 6) Ein Brief an den Presbyter Jakob, seinen Syncellus, die Auslegung einer Stelle in einer der Homilien des

---

[1]) Die Briefe des Cyrill von Alexandrien an den Succensus sind uns erhalten (s. Migne, Bd. LXXVII, Op. Cyrilli X, 227 u. 237: Nr. XLV u. XLVI). Nach denselben hatte Succensus, welcher Bischof von Diocäsarea in Isaurien war, an Cyrill verschiedene christologische Fragen gerichtet, die Cyrill in seinen Briefen beantwortet. Nach Wright (Catal., p. 608) wird dieser Succensus auch in einer monophysitischen Abhandlung über die zwei Naturen Christi citiert, welche von Elias, dem Patriarchen von Antiochien, gegen den Bischof von Ḥarrān, Leo, gerichtet ist.

Gregor von Nazianz [1]), in welcher er auseinandersetzt, welches die erste Pflicht eines Seelenhirten sei (Opera, T. I, p. 18 C: *Πρῶτον μὲν δὴ τοῦτο, ὧν εἴπομεν εὐλαβεῖσθαι ἄξιον, μὴ φαινώμεθα τῆς θαυμασίας ἀρετῆς κακοὶ ζωγράφοι, μᾶλλον δὲ ζωγράφων οὐ φαύλων ἴσως, τῶν δὲ πολλῶν φαῦλον ἀρχέτυπον· ἢ τῆς παροιμίας μὴ πόῤῥω θέωμεν, ἄλλους ἰατρεύειν ἐπιχειροῦντες, αὐτοὶ βρύοντες ἕλκεσι*) enthaltend. Außerdem findet sich am Ende eine kurze Erläuterung einer Stelle in der Leichenrede auf seine Schwester Gorgonia (Opera, T. I, p. 218 sqq.). An denselben Presbyter Jakob, seinen Syncellus, hat Georg noch andere Briefe geschrieben, die uns aber nicht erhalten sind. Dies geht hervor aus einem Citat, das sich in einem Briefe des Styliten Johannes von Litharb findet, der an einen Priester des arabischen Stammes der Ṭûʿiten (s. o. S. 287), Namens Daniel, gerichtet ist und in demselben Codex unmittelbar hinter den Briefen Georgs mitgeteilt wird. In diesem Briefe, der die Frage behandelt: „wie, wo und wann sich die Weissagung des Erzvaters Jakob erfüllt hat: es wird die Herrschaft nicht von Juda weichen (Gen. 49, 10)", wird außer den Kirchenhistorikern Eusebius und Andronikus, außer Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und Hippolyt, außer Ephräm, Severus Sabocht, dem Bischof von Kinnesrin, und Jakob von Edessa auch Georg, Bischof der Araber, mit folgenden Worten citiert (S. 989): „Der heilige Mar Georg, unser gemeinsamer Vater und Euer Bischof, schrieb auch in der Antwort auf die 10. Frage an Jakob den Presbyter, seinen Syncellus." — Die folgenden vier Briefe sind wieder an ein und dieselbe Person gerichtet, an Johannes den Styliten, der, wie man aus dem eben erwähnten Briefe desselben ersieht, unter die Botmäßigkeit Georgs gehörte, aber nicht bloß mit Georg und dessen Diöcesanen [2]), sondern auch mit Jakob von Edessa, dem Lehrer

1) In der Maurinerausgabe, nach der im Folgenden citiert ist, die zweite, nach früherer Zählung die erste Rede (cap. 13).

2) Daß unter den Diöcesanen Georgs ein reges wissenschaftliches Leben herrschte, geht daraus hervor, daß mehrfach christliche Gelehrte von dem arabischen Stamme der Ṭûiten, die unter der Botmäßigkeit des Bischofs Georg stan-

Georgs (s. o. S. 299), in einem regen wissenschaftlichen Briefwechsel stand (s. bes. Wright, Catal., S. 595ff.), also zu dem Kreise gelehrter Männer gehörte, mit denen Georg seine theologischen Anschauungen austauschte und seine wissenschaftlichen Interessen beriet. Die vier an Johannes gerichteten Briefe sind sehr verschiedenen Inhalts: 7) „Antwort auf 8 Fragen, welche ihm zugesandt wurden von dem Presbyter Johannes dem Styliten im Kloster von Litharb“. Diese 8 Fragen betreffen chronologische und astronomische Stoffe; datiert ist der Brief aus dem Juli des Jahres 1025/714; — 8) „Brief an denselben, enthaltend Antworten auf 7 Fragen: über einige schwierige Stellen in den Briefen des heiligen Jakob von Edessa“; datiert ist der Brief Anfang März 1026/715; — 9) „Brief an denselben als Antwort auf 3 Fragen über chronologische und astronomische Stoffe“; datiert März 1027/716; — 10) „Brief an denselben über einen Zwist, der in einer Versammlung von Mönchen und Geistlichen ausgebrochen war, indem einige behaupteten, daß die Sünden infolge der Gebete der Priester vergeben würden, andere, daß die Sünden nicht vergeben würden außer infolge von Werken der Buße [1])“. In diesem Briefe, der aus dem März des Jahres 1029/718 datiert ist, werden die Werke Dionysius' des Areopagiten mehrere Male citiert. — 11) Der letzte Brief, der sich von Georg in jenem Sammelbande findet, ist an einen gewissen Abraham [2]) gerichtet und behandelt eine Stelle aus einer der Ma-

---

den (s. o. S. 287), in syrischen Schriften erwähnt werden: außer dem oben genannten Daniel auch ein gewisser Abraham (s. u. Anm. 2).

[1]) Bekanntlich hielt die alte Kirche daran fest, daß die Sündenvergebung durch ernstliche Buße, die sich auch in guten Werken kundthun müsse, bedingt sei (vgl. z. B. Origenes, Hom. in Lev. II, 4). Später wird die Sündenvergebung von der Ausübung der Schlüsselgewalt durch das allein dazu berechtigte klerikale Priestertum abhängig gedacht, wie z. B. Leo d. Gr. sagt, daß ohne Intercession der Priester keine Vergebung zu erlangen sei (ep. 82 al. 108 ad Theod., cap. 2: „ut indulgentia nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri“). Wie man aus obigem Briefe ersehen kann, standen in der syrischen Kirche noch zur Zeit Georgs beide Anschauungen neben einander.

[2]) Vielleicht ist dieser Brief an den Abraham gerichtet, der auf einem

draschen des Ephräm über den Glauben, welche lautet: „Es werden widerlegt die Frechen und zum Schweigen gebracht die Grübler [1]) und sehen ein, daß von Natur niemand genügen kann" (?).

Von den Briefen, welche diese Antwortschreiben Georgs veranlaßt haben, hat sich nichts erhalten, auch sonst finden sich nirgends Briefe, die an den Araberbischof Georg gerichtet sind. Da sich zwischen den Briefen des berühmten Jakob von Edessa an den mehrfach erwähnten Johannes den Styliten ein Brief an einen Diakon Georg [2]) vorfindet, so könnte man zwar bei dem nahen Verhältnis, in welchem der Araberbischof Georg zu beiden Männern stand, zu der Vermutung kommen, daß dieser Diakon Georg, an welchen Jakob von Edessa über eine Stelle in der 25. Madrâsche des Ephräm schrieb, der spätere Araberbischof sei; aber der Name Georg kommt doch zu häufig vor, als daß man diese Vermutung mit einiger Sicherheit aussprechen könnte.

Nachdem wir im Vorausgehenden einen Überblick über die schriftstellerische Thätigkeit Georgs im allgemeinen gegeben haben, wenden wir uns nun zu einer genaueren Darlegung des Inhalts seines Briefes an den Presbyter Jeschûʿa [3]), indem wir denselben teils

---

losen Blatte (s. Wright a. a. O., S. 1195) als ein Araber von dem gläubigen Volke der Ṭûʿiten bezeichnet wird.

1) Der syrische Ausdruck bezeichnet eigentlich „die Nachforscher", d. h. diejenigen, welche neugierig die göttlichen Dinge genauer erkunden wollen, und steht manchmal direkt in der Bedeutung „Häretiker" (z. B. Bibl. Or. III, P. I, p. 29 not.).

2) S. Wright, Catalogue, p. 596. Von den S. 595—604 besprochenen Briefen Jakobs von Edessa an Johannes den Styliten, von denen einige besonders interessante Fragen behandeln, sind drei veröffentlicht: der erste von R. Schröter in der Zeitschrift der DMG. Bd. XXIV, S. 261 und der elfte und zwölfte in dem Journal of Sacred Literature, 4. Series, vol. X, p. 430 (vgl. auch Zeitschr. der DMG., Bd. XXIV, S. 280. 290 u. 296).

3) Der syrische Text dieses Briefes ist mit der bekannten ausgezeichneten Akribie und Sachkenntnis abgedruckt in de Lagardes Analecta Syriaca, S. 108, Z. 28 — S. 134, Z. 8; die drei ersten Kapitel des Briefes, welche auf Aphraates, den „Persischen Weisen", Bezug haben, hat auch Wright in seiner Ausgabe der Homilien des Aphraates, S. 19 ff. zum Abdruck gebracht. Da die Abweichungen beider Ausgaben des syrischen Textes nur Kleinig-

wörtlich, teils im Auszuge mitteilen und einige kurze Erläuterungen beifügen. Dem Briefe selbst, der in 9 Abschnitte oder „Kapitel" zerfällt, in welchen Georg einzelne an ihn gerichtete Fragen verschiedenen Inhalts beantwortet, geht eine kurze Einleitung voraus, in der er sich mit den üblichen Worten der Entschuldigung, wie wir sie auch aus vielen anderen Briefen jener Zeit kennen, an den Empfänger seines Briefes wendet.

Des heiligen Georgios, Bischofs der Tanûchiten und der Tû'iten und der Aqûliten, Antwort auf neun Fragen, welche der Presbyter Jeschû'a der Klausner an ihn richtete.

Dem Freunde und Verehrer Gottes, dem geistlichen Bruder und in dem Heiland Geliebten, dem Mar Jeschû'a, dem Presbyter und Klausner in der Stadt 'Anab, sagt Georg, der gering ist in dem Herrn, seinen Gruß (wörtlich: sich zu freuen = χαίρειν).

In der nun folgenden **Einleitung** zu seinem Briefe entschuldigt sich Georg wegen seines langen Zögerns: nicht aus Mißachtung habe er bis jetzt auf die Beantwortung des Briefes, den ihm der Klausner Jeschû'a durch seinen Vetter und geistlichen Bruder Georg zugesandt hatte, warten lassen, sondern wegen seiner vielfachen Geschäfte in und außerhalb des Klosters, sowie wegen der immerwährenden Krankheiten des Leibes, die freilich ganz begreiflich seien [1]); da er aber augenblicklich von seinen Leiden aufatmen könne, so wolle er nach seiner schwachen Kraft, die Gott — wie

---

keiten betreffen, die auf den Sinn und Zusammenhang keinen Einfluß haben, so gehen wir nicht näher auf dieselben ein; der Text ist im ganzen recht korrekt (s. jedoch S. 315, Anm. 2; S. 317, Anm. 1; S. 324, Anm. 2, und S. 331). — Eine teilweise Übersetzung des Briefes findet sich in den „Syriac Miscellanies" von Cowper (S. 61 ff., vgl. Wright, Catal., p. 987), welcher das 1. u. 5. Kapitel vollständig und das 2. u. 3. nur zum kleinsten Teile (bisweilen fehlerhaft) übersetzt hat.

[1]) Georg meint, wie sich auch aus verschiedenen Äußerungen im 9. Kapitel des Briefes (s. u. S. 365 f.) ergiebt, die Gebrechlichkeiten des Alters, woraus ersichtlich ist, daß er bereits bejahrt war, als er diesen Brief schrieb. Da nun der Brief vom Jahre 714 datiert ist, so wird Georg etwa um 650 geboren sein.

er hoffe — stärken werde, auf die Fragen in einzelnen Kapiteln der Reihe nach Antwort geben, ohne die Fragen ihrem Wortlaute nach zu wiederholen; denn: „Darin besteht die Trefflichkeit der Rede, sagt der in göttlichen Dingen weise (d. h. der gelehrte Theolog) Basilius, daß du mit wenigem vieles kund thuest [1])".

Da **die drei ersten Kapitel** das Leben des alten syrischen Kirchenschriftstellers Aphraates und verschiedene interessante Stellen aus seinen gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts geschriebenen Homilieen zum Gegenstande haben, so schicken wir zunächst zur Orientierung das Wichtigste über die Homilien des Aphraates und ihre Abfassungszeit voraus, indem wir im übrigen auf die 1878 erschienene Promotionsschrift des (am 3. Juli 1880) früh verstorbenen Orientalisten Franz Sasse (geb. d. 15. März 1855 in Rheine): „Prolegomena in Aphraatis sapientis Persae sermones homileticos", verweisen [2]).

Die Homilieen [3]) des „persischen Weisen", Namens Aphraates, nehmen sowohl durch ihr Alter als durch ihren durchaus originellen Inhalt in der syrischen Litteratur einen hohen Rang ein. Trotzdem aber waren sie schon sehr früh fast vollständig der Vergessenheit anheimgefallen. In der ganzen syrischen Litteratur, abgesehen

---

1) Ähnliche Aussprüche finden sich bei den Schriftstellern der alten Kirche sehr häufig. Bei Basilius könnte man eine Anspielung Georgs auf die 313 „kurzgefaßten Vorschriften" (vgl. z. B. Pariser Ausgabe, Bd. II, S. 414 ff.) denken, wenn nicht dem Wortlaute nach anzunehmen wäre, daß ein wörtliches Citat aus irgendeiner Schrift des Basilius gemeint ist.

2) Über das Leben des Aphraates s. die Einleitung zu Wrights Ausgabe der Homilieen (London 1869), zu welcher die Anzeige von Th. Nöldeke in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1869, S. 1521 ff., zu vergleichen ist. S. auch die „Einleitung über Leben und Schriften des Aphraates" von Bickell in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter: Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive (1874).

3) Es sind 23 Homilieen, deren Namen bei Sasse (a. a. O., S. 10), Bickell (a. a. O., S. 13 ff.) und in den Ausgaben derselben (s. vor. Anm. und S. 311) zu vergleichen sind. Außer den Homilieen hat Aphraates nichts geschrieben (s. Sasse, S. 14 f.).

von einzelnen dürftigen Notizen späterer Litteraturhistoriker, ist von den Homilieen des Aphraates nicht die Rede und nur bei zwei syrischen Schriftstellern — von denen überdies der eine den Namen des Verfassers nicht erwähnt, der andere aber ihn schon nicht mehr kennt — können wir eine Bekanntschaft mit denselben nachweisen: bei Isaak von Antiochien (gest. um 460), der die Homilie des Aphraates über das Fasten seinem Gedichte über den nämlichen Gegenstand [1]) zugrunde gelegt und zwar so ausgiebig benutzt hat, daß viele Gedanken und Ausdrücke wörtlich übereinstimmen, und bei dem Araberbischof Georg, der als den Verfasser der Homilieen den „sogenannten persischen Weisen“ nennt und über die Lebensverhältnisse desselben auch nicht das Geringste anzugeben weiß.

Der hauptsächlichste Grund, warum die Schriften des Aphraates schon früh in Vergessenheit gerieten, war wohl der, daß sich in ihnen gewisse sonderbare Meinungen vorfanden, die mit dem christlichen Glauben, wenigstens mit dem dogmatisch formulierten Glauben der späteren Zeit unvereinbar oder doch nicht übereinstimmend erschienen und namentlich den Monophysiten anstößig erscheinen mußten [2]), ein Umstand, der auch sonst vielfach die Veranlassung wurde, daß man einzelne Schriften, selbst von bekannten rechtgläubigen Vätern, in den Hintergrund stellte oder absichtlich der Vergessenheit anheimgab [3]). Zwar sind die Ansichten, die Aphraates in seinen Homilieen vorträgt, nicht eigentlich als heterodox zu bezeichnen und betreffs der wichtigsten Glaubenslehren, z. B. der Christologie, stimmt er mit der Kirchenlehre überein (s. Sasse a. a. O. S. 18), aber „man begegnet bei ihm einer wirklich verwunderlichen Naivetät, welche selbst bei der von dem Araber-

---

1) Es ist das erste der zwei von Bickell übersetzten Gedichte über das Fasten, die sich beide speziell auf die 40tägige Fastenzeit beziehen (s. „Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug“, S. 171—181. Vgl. auch G. Bickell, S. Isaaci Antiocheni opera omnia.

2) S. Nöldeke in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“, Jahrg. 1869, S. 1522 u. 1525.

3) S. meine Schrift: „Gregorius Thaumaturgus; sein Leben und seine Schriften“, S. 8 ff.

bischof Georg zur Berücksichtigung empfohlenen Isoliertheit dieses Schriftstellers und dem Mangel an jeglicher christlicher Litteratur und theologischer Schulung nur schwer erklärlich ist“ [1]) (vgl. S. 325. 328 u. 329).

Ein weiterer Grund, weshalb in den folgenden Jahrhunderten das Interesse für die Homilieen des Aphraates schwand, lag darin, daß sich in denselben auch viele rabbinische Meinungen fanden. So berichtet Aphraates, daß die Römer von Esau stammten (Hom. V, § 18), daß Hiram, der König von Tyrus, 440 Jahre regiert habe (s. Wright, S. 84, Z. 2 v. u.), daß Kain wegen der Ermordung Abels die Flüche von sieben Generationen (vgl. Gen. 4, 15) empfangen habe (a. a. O. S. 183, 2 f.); ferner schließt er sich bei der Berechnung solcher Zeiträume, die in der Bibel nicht näher bestimmt sind, an die rabbinischen Traditionen an [2]), wie schon der Araberbischof Georg richtig bemerkt (gegen Ende des 3. Kapitels seines Briefes an den Presbyter Jeschū'a, s. u. S. 330); ja, auch die auffälligen psychologischen Anschauungen, die auf dem Boden der christlichen Litteratur ohne Analogie sind und deshalb schon zur Zeit Georgs Anstoß erregten, gehen auf jüdische Vorstellungen zurück, wie ich im Anschluß an Georgs Kritik im 3. Kapitel seines Briefes zeigen werde (s. u. S. 333). Diese eingehende Kenntnis der jüdischen Tradition hängt bei Aphraates damit zusammen, daß er in der Bekämpfung des Judentums durch Schrift und Wort eine der wichtigsten Aufgaben seines Lebens sah; denn nicht nur, daß zwei seiner Homilieen — die 18. und 19. — direkt gegen die Juden gerichtet sind, sondern er ließ sich auch zur Verteidigung des christlichen Glaubens und der kirchlichen Gebräuche öffentlich in Disputationen mit den jüdischen Gelehrten

---

1) So Schönfelder (in der „Theologischen Quartalschrift“, Jahrg. 1878, S. 195—256 und speziell S. 239), welcher besonders die Auffassung der messianischen Stellen bei Daniel, die Aphraates gelegentlich seiner Polemik gegen die Juden auslegt, sowie einzelne Paragraphen aus dem XVI. Traktat: „Beweis, daß Christus der Sohn Gottes ist“, behandelte.

2) Außer den von Sasse (a. a. O., S. 11, Note 6) angegebenen Beispielen vgl. die von Georg behandelten Fälle (s. u. S. 335).

ein, wie wir aus dem Anfang der 21. Homilie ersehen [1]). Diese Polemik gegen das Judentum nötigte aber den Aphraates, sich mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, deren Pflege damals gerade in Edessa, Nisibis, Neharbea und anderen dem Wohnorte des Aphraates nahe gelegenen Städten blühte [2]), bekannt zu machen. Als aber später mit der Bedeutung und dem Einflusse der Juden in jenen Gegenden das Interesse für ihre Bekämpfung aufhörte, so schwand auch das Interesse für die diesem Kampfe vorzugsweise gewidmeten Homilieen. Übrigens finden sich auffällige Berührungen mit jüdischen Ansichten und Bräuchen außer bei Aphraates auch bei Ephräm und besonders bei dem an wissenschaftlichem Sinne mit Hieronymus [3]) vergleichbaren Jakob von Edessa, wie wir überhaupt in der ganzen alten Kirche die Beobachtung machen, daß manche christliche Väter bei allem Haß gegen die Juden doch sehr geneigt waren, aus Respekt vor deren alter Überlieferung Weisheit und Thorheit von ihnen anzunehmen [4]).

Ein dritter und letzter Grund lag in der Sprache des Aphraates, die durchaus rein syrisch und frei von allerlei unechter Verbrämung mit fremdländischen Wörtern und Konstruktionen ist, aber eben deshalb den späteren Syrern und zumal den an die Verrenkung der Muttersprache nach griechischem Muster und an massenhaftes Einmischen griechischer Wörter gewöhnten Monophysiten nicht gelehrt genug erschien [5]).

Während aber alle diese Umstände die Homilieen des Aphraates in Vergessenheit brachten, mußte noch ein eigentümliches Mißgeschick den Namen des Aphraates der Nachwelt in ein undurch-

---

1) Vgl. auch Assemani, Bibl. Or. T. I, prolegg. p. II sqq.

2) S. Herzogs Real-Enc. (1. Aufl., Art. „Volk Gottes"), Bd. XVII, S. 320 ff.) und Ersch u. Gruber, Allgemeine Encykl., Art. „Juden (Geschichte)", 2. Sektion, 27. Teil, S. 184 ff.

3) Betreffs der Einwirkung der jüdischen Tradition auf Hieronymus, der auch in dieser Beziehung mit Jakob von Edessa zu vergleichen ist, s. M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus.

4) Vgl. Nöldeke im „Literarischen Zentralblatt", Jahrg. 1875, S. 1508.

5) Vgl. Nöldeke in d. „Göttingischen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1869, S. 1522.

dringliches Dunkel hüllen. Schon der Araberbischof Georg, der erste und letzte syrische Schriftsteller, der eine eingehende Kenntnis der Homilieen verrät und auch ausdrücklich bezeugt, weiß weder den Namen noch sonst das Geringste über die Lebensverhältnisse des „persischen Weisen" anzugeben, — ausgenommen das, was er aus seinen Schriften über die Zeit seines Lebens und seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, sowie über seine Lebensstellung in scharfsinniger Weise nachweist. Und wenn auch einzelne syrische Litteraturhistoriker, Elias Barsinäus (im 11. Jahrhundert), Gregorius Barhebräus († 1286) und Ebedjesus von Soba († 1318)[1]) übereinstimmend melden, daß der persische Weise Aphraates geheißen habe, so blieben doch seine Homilieen aus dem Gedächtnis seiner syrischen Landsleute geschwunden. Umgekehrt verlor sich in Armenien, wo die Homilieen allgemein bekannt waren und in hohem Ansehen standen, jede Notiz über ihren Verfasser, da sie hier unter dem Namen des Jakob von Nisibis, des Lehrers des Ephräm[2]), verbreitet wurden. Daß dieser berühmte syrische Kirchenlehrer die Homilieen auf Veranlassung des Apostels der Armenier Gregorius Illuminator († 332) und für ihn verfaßt habe, wird bereits in der vielgebrauchten armenischen Übersetzung gelehrt, deren Abfassung Sasse (a. a. O. S. 24 ff.) in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, des „goldenen Zeitalters der armenischen Litteratur", verlegt, in welchem auf Anregung von Isaak dem Großen und Mesrop auch die Werke des Ephräm und griechischer Autoren, welche die zu diesem Behufe ins Ausland geschickten Jünglinge heimbrachten, ins Armenische übersetzt wurden. Wie bald dieser Irrtum weitere Verbreitung fand, geht daraus hervor, daß Gennadius, der gegen Ende des 5. Jahrhunderts den Autorenkatalog des Hieronymus fortsetzte, als den Verfasser der Homilieen ebenfalls den Jakob von Nisibis nennt[3]). Unter diesem Namen wurden

1) S. die Einleitung zu Wright, The homilies of Aphraates, p. 1 sqq.

2) Wenn der Araberbischof Georg in seinen Briefen ausführlich auseinandersetzt, daß Aphraates kein Schüler des Ephräm gewesen sein könne (s. u. S. 316), so thut er dies jedenfalls ohne Rücksicht auf diese Verwechselung des Verfassers mit Jakob von Nisibis, von der er keine Kunde haben konnte.

3) Vgl. die Stelle bei Migne, Patrol. LVIII, 1060 sqq.; s. auch Sasse a. a. O., S. 23 f.

sie auch im Abendlande bekannt, indem Nikolaus Antonellus im Jahre 1756 den Text der armenischen Übersetzung mit einer lateinischen Übersetzung und Anmerkungen herausgab [1]).

Dieser seit dem 5. Jahrhundert allgemein verbreiteten irrtümlichen Angabe über den Verfasser der Homilieen liegt eine Verwechselung zugrunde, die dadurch hervorgerufen wurde, daß Aphraates beim Antritt seines Kirchenamtes diesen seinen ursprünglichen Namen mit dem spezifisch christlichen Namen Jakobus vertauschte. Dies geht aus einer von Wright (Katal., S. 401 b) mitgeteilten Notiz auf dem Rande einer syrischen Handschrift hervor, wo es ausdrücklich heißt: „Der Weise Aphraates ist Jakobus, der Bischof des Klosters des Mar Matthai.“ Da nun in den Handschriften als Verfasser der Homilieen Mar Jaqûb angegeben war [2]), so konnte es leicht geschehen, daß der armenische Übersetzer — oder vielleicht auch ein späterer Abschreiber der armenischen Übersetzung —, der den Jakob Aphraates nicht kannte, an den bei den Armeniern im höchsten Ansehen stehenden Jakob von Nisibis dachte, zumal da dieser ebenfalls den Beinamen des Weisen hatte und gleich dem Verfasser der Homilieen, der, wie ihr Inhalt zeigt, Bischof gewesen sein mußte, die Bischofswürde inne hatte. Aus demselben Grunde hatte Jos. Sim. Assemani die Homilieen anfänglich dem Jakob von Sarug zugeschrieben [3]); nachdem er aber mit der armenischen Übersetzung bekannt geworden war, bezeichnete er auch den Jakob von Nisibis als Verfasser, wie ebenso wahrscheinlich Gennadius oder sein Gewährsmann auf Grund der armenischen Übersetzung der gleichen Ansicht war.

Was nun weiter die Zeit des Lebens und die näheren Lebensverhältnisse des Aphraates betrifft, so können wir uns nur dem anschließen, was bereits Georg aus dem Inhalte der Homilieen

---

1) Den armenischen Text und die lateinische Übersetzung der Ausgabe von Antonellus hat Gallandius in seiner „Bibliotheca veterum patrum“ (Venedig 1769) V, 3—164 unter Weglassung der Anmerkungen und Abkürzung der Einleitung wieder abgedruckt.

2) Auch in den ältesten Handschriften der Werke des Aphraates, die uns erhalten sind, wird der Verfasser einfach Mar Jakob genannt.

3) S. Bibl. Or. I, 28 sqq., vgl. p. 557.

nachweist. Wir teilen deshalb im Folgenden das erste Kapitel seines Briefes mit, in dem er diese Fragen eingehend behandelt, und fügen dann die wenigen Notizen aus anderen Quellen hinzu, mit denen wir die Ergebnisse der Untersuchung Georgs zu ergänzen imstande sind. Um aber zugleich eine charakteristische Probe für die echt wissenschaftliche Methode Georgs und seine historische Kombinationsgabe zu bieten, geben wir den Wortlaut seines Briefes, aber unter Hinweglässung des umfangreichen litterarischen Materials, mit dem er seine Darlegungen und Berechnungen im einzelnen beweist.

Erstes Kapitel. Über den sogenannten persischen Weisen, von welchem auch eine Schrift in Briefen [1]) über verschiedenartige Dinge verfaßt worden ist.

Wer dieser persische Weise war, d. h. welches seine Würde oder auch sein Rang in den kirchlichen Ämtern (wörtlich: Klassen) oder welches sein Name oder der Ort seines Aufenthaltes war, können wir nicht mit Zuversicht sagen; denn weder beantwortet er selbst diese Fragen oder wenigstens eine davon an einer Stelle seiner Schrift, noch haben wir an einem anderen Orte bis jetzt Auskunft darüber gefunden, auch haben wir es nicht von einem Manne, der es genau wüßte, erfahren, — und aufs Geratewohl etwas zu sagen und zu erdichten, wovon wir nicht genau überzeugt sind und was wir nicht wenigstens einigermaßen beweisen können, ziemt sich nicht, wie mir und jedem Freunde der Wahrheit dünkt. Daß der Mann aber von Natur scharfsinnig war und auch, soweit möglich, die heiligen Schriften gelesen und studiert hatte, beweist seine Schriftstellerei.

Daß er ferner auch ein Mönch war und dem kirchlichen Klerus zugehörig, ist aus seinen eigenen Worten zu erkennen [2]); zunächst,

---

1) Gemeint sind die Homilieen, die zum Teil an eine bestimmte Adresse gerichtet sind (vgl. die 14., 18. und 19., s. Bickell S. 13) und deshalb als „Briefe“ bezeichnet werden.

2) Vgl. außer den von Georg angeführten Stellen auch noch § 11 der 7. Homilie (s. Wright, The hom. of Aphr., p. 151, 15sqq.) u. a.

daß er ein Mönch war, thut er kund in dem Briefe, welcher überschrieben ist: Darlegung über die Bundesbrüder [1]) — denn so wurden damals die Mönche benannt, zugleich auch mit dem Ausdrucke „Einsiedler" —, indem er darin also schreibt: „Deshalb ist dieser Rat passend und gut, den ich mir selbst wie auch Euch gebe, meine Geliebten, die Einsiedler, welche nicht Weiber nehmen, und die Jungfrauen, die keine Männer haben, und die, welche die Heiligkeit lieben: recht und billig und passend ist es, daß der Mensch, auch wenn es ihm Zwang kostet, eig.: auch wenn er dadurch in Zwang ist, d. i. wenn es ihm beschwerlich fällt, doch allein sei; und also ist es für ihn passend zu wohnen, wie es geschrieben ist bei dem Propheten Jeremias (Thren. 3, 27 f.): ‚Heil dem Manne, der Dein Joch in seiner Jugend auf sich nimmt und allein wohnt und schweigt, weil er auf sich Dein Joch genommen hat'; denn so ist es passend, meine Geliebten, für den, welcher das Joch Christi auf sich nimmt, daß er sein Joch in Reinheit bewahre." Diese Stelle zeigt, daß der sogenannte persische Weise ein Mönch war; daß er aber dem kirchlichen Klerus (durch Ordination) beigeordnet war, zeigen meiner Ansicht nach die Worte, welche er am Anfange seines Briefes oder Traktates geschrieben hat, der überschrieben ist: „Über den Streit und die Spaltungen, welche an jeglichem Orte entstanden sind infolge des Stolzes und Hochmutes, und über den Wettstreit um die Herrschaft" [2]); dieselben lauten also: „Wir alle,

---

[1]) Es ist die 6. Homilie (Bickell: „Über den Ordensstand"); die aus derselben citierte Stelle, die wir im Wortlaut mitteilen, weil Bickell diese Homilie nicht mit übersetzt hat, findet sich bei Wright (The Homilies of Aphraates), S. 111, Z. 17 ff. Der Ausdruck ܒܢܝ ܩܝܡܐ (wörtl.: „Söhne des Bundes") bezeichnet die Mönche als solche, die einen besonderen Bund mit Gott gemacht haben, und steht häufig im Gegensatz zu „Laien". Bemerkt sei noch, daß diese Homilie deshalb von Interesse für uns ist, weil sie eine gewisse Organisation des Mönchtums für jene Zeit im östlichen Syrien voraussetzt. S. Herzogs Real-Enc., 2. Aufl., VI, 449.

[2]) Gemeint ist das Ermahnungsschreiben im Auftrage des Konzils von Seleucia (s. Bickell S. 13), das sich unter den Homilieen an 14. Stelle findet; das Citat bildet den Anfang des Schreibens (S. 245 bei Wright). Daß Aphraates dieses Schreiben der Synode seinen Homilieen einverleibte, er-

indem wir hier versammelt sind, haben uns entschlossen, diesen Brief an alle unsere Brüder, die Kleriker an jeglichem Orte, zu schreiben, wir, die Bischöfe und Presbyter und Diakonen und die ganze Kirche Gottes mit allen ihren Kindern an jeglichem Orte, die bei uns sind. Unsern geliebten und verehrten Brüdern, den Bischöfen und Presbytern und Diakonen, zusamt allen Kindern der Kirche, die bei Euch sind, und dem ganzen Volke Gottes, das zu Salq (d. i. Seleucia) und zu Qtesîfûn (d. i. Ktesiphon) und an jeglichem Orte ist, durch unseren Herrn und unseren Gott und unseren Lebensspender, der durch seinen Messias uns lebendig gemacht und uns mit sich versöhnt hat: vieler Friede [1])!

Siehe, hierdurch thut er kund, daß er dem Klerus beigeordnet war, wie wir gesagt haben. Wo er aber lebte, in der Stadt Nisibis, wie einige gesagt haben, oder an einem anderen Orte in jenen Gegenden [2]), thut er ganz und gar nicht kund.

Wenn aber, wie Deine brüderliche Liebe schreibt, einige sagen, daß er ein Schüler des seligen Mar Efrem sei, so ist dies nicht wahr. Denn nicht gleicht der Charakter seiner Lehre der des heiligen Mar Efrem. Auch erlaubt es die Verschiedenheit der Zeiten ihrer Lehrthätigkeit nicht, dies zu behaupten; denn dieser sogenannte persische Weise schrieb, wie wir wissen, im Jahre 648 der Griechen, d. i. der Ära Alexanders, und ebenso in den Jahren 655 und 656 der Griechen und zwar die ersten 10 seiner 22 alphabetisch geordneten Traktate im Jahre 648/337, ferner die zwölf folgenden 655/344 und dann noch den ‚Traktat über die Traube' im Jahre

---

klärt sich daraus, daß es eben nur formell ein Synodalschreiben war, thatsächlich aber den Aphraates zum Verfasser hatte, der es auch als seine eigene Arbeit erwähnt.

1) Aus demselben Ermahnungsschreiben der Synode von Seleucia geht auch hervor, daß Aphraates Bischof war, weil er darin (s. Wright S. 268, Z. 16 ff.) von der Priesterweihe als von einer „heiligen Handauflegung, die die Menschen von uns empfangen", spricht; vgl. auch die 10. Homilie, in der er von den Pflichten derer, die „Hirten der Herde" sind, redet (a. a. O., S. 191, 1).

2) Dies letztere ist das Richtige, wie unten gezeigt werden wird (s. S. 318), da Aphraates zwar innerhalb des altchristlich-syrischen Tigrislandes, aber nicht in Nisibis als Bischof lebte. S. auch Nöldeke a. a. O., S. 1523.

656/345, — wie dies hervorgeht aus einer Stelle in dem „Traktat über den Tod und die letzten Zeiten' und aus einer Stelle in dem „Traktat über die Traube' [1]). — Es war aber das Jahr 648, in welchem er, wie er selbst sagt, die 10 früheren Traktate schrieb und vollendete, das 12. Jahr nach der heiligen Synode in der Stadt Nicäa, d. i. ein Jahr nach dem Hinscheiden des gläubigen Königs Konstantin; — denn es versammelte sich die heilige Synode zu Nicäa nach den kirchlichen Berichten im Jahre 636 der Griechen und etwa im 20. Jahre der Regierung Konstantins, der im ganzen 31 Jahre regierte; wenn wir nun von 648 Jahren 636 abziehen, so bleiben 12 Jahre übrig, wie wir gesagt haben; und wenn wir ferner die 20 Jahre, nach deren Verlauf sich die Synode von Nicäa versammelte, von den 31 Jahren der Regierungszeit des Konstantin abziehen, so bleiben uns 11 Jahre, folglich ist das Todesjahr des Konstantin das Jahr vor dem, in welchem dieser Schriftsteller seine ersten zehn Traktate vollendete [2]). — Wenn nun 12 Jahre nach der Synode von Nicäa und ein Jahr nach dem Hinscheiden des Königs Konstantin dieser persische Schriftsteller die Abfassung der ersten Traktate vollendete, so ergiebt sich daraus, daß er auch in den Jahren vor 648, also während der Lebenszeit Konstantins, an den Traktaten schrieb. Es ergiebt sich auch daraus, daß er — nach der eben angegebenen Stelle — die zwölf folgenden Traktate im Jahre 655, also 7 Jahre später vollendete, den Traktat über die Traube aber im Jahre 656, also

1) Die erstere Stelle (s. Wright S. 440, Z. 15ff.) ist von Bickell (a. a. O., S. 149) mitgeteilt worden; in der zweiten (s. Wright S. 507, Z. 10ff.; vgl. Bickells Einleitung, S. 12) spricht er von der schrecklichen Christenverfolgung unter dem persischen Könige Sapor, der in demselben Jahre, in welchem Aphraates seine Homilieen vollendete, die Einreißung der Kirchen und Hinrichtung vieler Märtyrer anordnete, — d. i. im Jahre 344, dem 35. Regierungsjahre Sapors. Bemerkt sei noch, daß der Titel des zuletzt erwähnten Traktates: „Über die Traube, welche wegen der gesegneten Beere nicht vertilgt werden soll", in Rücksicht auf Jes. 65, 8 gewählt ist.

2) In diesem Satze des syrischen Textes, wie ihn de Lagarde (S. 111, Z. 25) und Wright (S. 23, Z. 11) darbieten, fehlen verschiedene Wörter, die ich im Obigen dem Zusammenhange nach ergänzt habe. Vgl. Hoffmann a. a. O., S. 150, Note 87.

8 Jahre später schrieb, so daß er also in 8 Jahren diese 13 anderen Traktate verfaßte. Wir bringen aber im ganzen von der Synode von Nicäa bis zum Jahre 656/345 zwanzig Jahre zusammen, und dies ist die Zeit, während welcher der persische Schriftsteller schrieb, wie wir, so weit es möglich ist, aus seiner Schrift nachgewiesen haben.

Was aber die Zeit vorher, und speziell vor dem Jahre 648/337, angeht, so finden wir in keiner Weise, daß Mar Efrem damals lehrte und schrieb, so daß wir sagen könnten, er sei ein Vorgänger dieses persischen Schriftstellers oder er sei sein Lehrer oder sein Meister. — Die Zeiten aber, in denen der selige Mar Efrem bekanntermaßen schrieb, sind zu erkennen aus der Kirchengeschichte des Theodoret von Kyros: aus dem 31. Kapitel des 2. Buches und dem 29. Kapitel des 4. Buches [1]), aus denen hervorgeht, daß Efrem gegen Ende der Regierung des Konstantius bei der Belagerung von Nisibis durch den Perserkönig Schâbôr zugegen war und daß er zur Zeit des Valens in Edessa „gegen die der Wahrheit feindlichen Lehren schrieb". — Indem wir nun die Mittelglieder, um nicht zu weitschweifig zu werden, übergehen, so finden wir, indem wir die beiderseitigen Angaben vergleichen, daß zwischen der früheren Zeit, in welcher der persische Schriftsteller die 10 ersten Traktate schrieb, und derjenigen Zeit, in der der selige Mar Efrem jene Lehren bekämpfte — d. i. nach der Eroberung von Nisibis durch die Perser und seiner Übersiedelung

1) In der ersten der beiden Stellen, die Georg ihrem Wortlaute nach mitteilt, wird erzählt, wie Efrem von Jakob, dem Bischof von Nisibis, gebeten worden sei, auf die Mauer zu steigen und auf die Barbaren — d. h. auf die die Stadt belagernden Perser — Geschosse von Verwünschungen zu schleudern. Gemeint ist von den drei vergeblichen Belagerungen von Nisibis durch Sapor II. d. Gr. in den Jahren 338, 346 und 350 wahrscheinlich die letzte. — In der Ausgabe von Schulze finden sich die zwei citierten Stellen Buch 2, Kap. 26, und Buch 4, Kap. 26 (S. 906 u. 1008; vgl. Migne, Patrol., Bd. LXXXII). Eher stimmt die Kapiteleinteilung Georgs mit der des Stephanus, des Valesius und der Baseler Ausgabe überein (II, 30; IV, 29). — Aus der Kirchengeschichte des Theodoret finden sich auch zwei Citate (l. IV, c. 22; l. IV, c. 2) in den Scholien Georgs zu den Homilieen des Gregor von Nazianz.

nach Edessa —, nahezu 50 Jahre sind; denn wenn wir annehmen, daß der persische Schriftsteller die 10 früheren Traktate in den [letzten] 8 Jahren vor dem Hinscheiden des gläubigen Königs Konstantin schrieb, und zu diesen 8 Jahren die 25 Jahre, welche Konstantius herrschte, und die drei des Julianus und des Jovianus samt den 14 von dem König Valens hinzuthun, so bringen wir 50 Jahre zusammen, wie wir gesagt haben. Wie lange aber ein jeder von den genannten Königen regiert hat, ergiebt sich aus folgenden Stellen: Sokrates, Kirchengeschichte I, 40; II, 45; III, 16; III, 20; IV, 35 [1]). — Indem nun etwa 50 Jahre zwischen der Blüte der Lehrthätigkeit des persischen Schriftstellers und der des Mar Efrem zwischeninne liegen, wie kann da jemand sagen, dieser persische Schriftsteller sei ein Schüler des Mar Efrem gewesen? Es ist dies unwahrscheinlich, wie auch die Prüfung, die wir oben angestellt haben, zeigt, — wenn auch Efrem vielleicht irgendeine Zeit lang gleichzeitig war mit dem Leben des persischen Schriftstellers oder auch mit dem Leben und der Lehrthätigkeit, aber doch nur so, daß Efrem noch ein Knabe war, als der persische Schriftsteller schon längst ein Greis war. — So haben wir denn betreffs des sogenannten persischen Weisen in Kürze gezeigt, daß sein Name uns nicht bekannt ist, auch nicht sein Rang und der Ort seines Aufenthaltes, wohl aber dies, daß er ein Mönch war und dem kirchlichen Klerus zugeordnet, sowie daß er nicht der Schüler des Efrem gewesen ist.

---

1) In der Ausgabe der Kirchengeschichte des Sokrates von Hussey stehen die Citate Georgs, die übrigens nur die Angaben über die Regierungsjahre der Kaiser von Konstantin bis Valentinian enthalten, an folgenden Stellen: I, 40; II, 47; III, 21. 26; IV, 38. — In dem zweiten Citate stehen statt 13 Jahren der gemeinsamen Regierung des Konstantius mit seinem Vater fälschlich 3 Jahre, was schon nach den anderen Zahlangaben zu berichtigen ist. Die Übersetzung Georgs ist ganz wörtlich; nur hat er einige Male Namen eingesetzt, wo sie im Zusammenhange des griechischen Textes nicht nötig gewesen waren. — Aus der Kirchengeschichte des Sokrates finden sich auch in den Scholien Georgs zu den Homilieen Gregors von Nazianz verschiedene Citate: I, 38; I, 35; II, 17. 26; III, 14; I, 31 u. 32.

Dieser Rekapitulation des Ergebnisses der auf Grund der Homilieen des Aphraates von Georg angestellten Forschungen über das Leben dieses „persischen Weisen" haben wir nur wenig hinzuzufügen. Verschiedene Stellen, welche außer den von Georg mitgeteilten dazu dienen, obige Notizen über die Lebensverhältnisse des Aphraates zu erhärten, haben wir bereits in den Anmerkungen angeführt. Das wenige aber, was sich sonst noch aus anderen Quellen über Aphraates feststellen läßt, ist etwa Folgendes: Nach einer bereits erwähnten Notiz auf dem Rande einer syrischen Handschrift war er „Bischof des Klosters des heiligen Matthäus", welches auf dem Berge Elpheph in der Nähe von Mosul gelegen war, desselben Klosters, das später, nachdem der Maphrian die Diöcese von Ninive oder Mosul zu seiner Diöcese von Tagrit hinzugenommen hatte, der Sitz eben dieses jakobitischen „Primas des Ostens" war [1]). Da er übrigens auch dem Mönchsstande angehörte, so ist anzunehmen, daß er zugleich Abt des erwähnten Klosters gewesen ist. Daß Aphraates die Christenverfolgung durch Sapor mehrfach erwähnt und bisweilen nach Jahren der Regierung dieses Königs rechnet (s. o. S. 315, Anm. 1), ferner daß er als Beauftragter einer in den persischen Hauptstädten Seleucia und Ktesiphon versammelten Synode eine Encyklika schrieb (s. o. S. 313, Anm. 2), sowie daß er als Bischof der Diöcese von Mosul im östlichen Syrien, innerhalb der altchristlich-syrischen Tigrislande lebte [2]), — alles dies weist darauf hin, daß er unter persischer Herrschaft stand, woraus sich zugleich die Benennung erklärt, unter der ihn Georg allein kennt und nennt. Da er übrigens im Jahre 648/337 die ersten 10 seiner Homilien-Sammlung vollendete und seine schriftstellerische Thätigkeit im Jahre 656/345 abschloß und

---

1) S. Bibl. Or., T. II: Diss. de Monophysitis. Vgl. über das Kloster Mār Mathai auf dem Berge Elfef resp. Alfef G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. S. 19, S. 175 (Anm. 1371) u. S. 194.

2) Eine indirekte Bestätigung dafür, daß Aphraates im östlichen Syrien lebte, liegt auch darin, daß er die arianische Ketzerei, die damals den ganzen Occident beunruhigte, nirgends erwähnt, dagegen die gnostischen Sekten der Marcioniten, Valentinianer und Manichäer, die damals hauptsächlich in Syrien blühten, aufs heftigste bekämpft (s. S. 51, Z. 5 ff.).

da er die Homilieen als Bischof und somit, wie auch aus dem Inhalte derselben hervorgeht, als gereifter Mann geschrieben hat, so wird er etwa um 280 n. Chr. geboren sein. Seine Homilieen gehören mit zu den frühesten Denkmälern syrischer Litteratur; von ihrem in mehrfacher Hinsicht interessanten Inhalte handelt Georg weiter in den zwei folgenden Kapiteln.

Zweites Kapitel. Über die Ansicht des persischen Schriftstellers, daß nach Beendigung von 6000 Jahren diese Welt untergehen werde.

Betreffs dessen aber, was Deine brüderliche Liebe schreibt, daß dieser persische Schriftsteller gesagt hat, es werde, sobald 6000 Jahre zu Ende wären, für diese Welt das Ende eintreten, will ich dir mitteilen, daß auch viele andere Christen aus der Zeit nach dem Erdenleben Christi diese Meinung hatten — dem entsprechend, was ihre eigenen Aussprüche darthun —, von denen wir, mit Übergehung der meisten, wenigstens einige wenige, wie zur Bestätigung unserer Behauptung, anführen wollen. So schreibt Bardaizan (d. i. Bardesanes), der ehrwürdige und in der Erkenntnis der Dinge berühmte Mann, in einem von ihm verfaßten Werke „Über die gegenseitigen *σύνοδοι* der Sterne des Himmels“ [1]) also: „Zwei Umläufe des Saturn sind 60 Jahre, fünf Umläufe des Jupiter 60 Jahre, 40 Umläufe des Mars 60 Jahre, 60 Umläufe der Sonne 60 Jahre, 72 Umläufe der Venus 60 Jahre, 150 Umläufe des Merkur 60 Jahre, 720 Umläufe des Mondes 60 Jahre, — und dies ist eine *σύνοδος* ihrer aller oder die Zeit einer *σύνοδος* von ihnen, so daß infolge dessen 100 derartige *σύνοδοι* 6000 Jahre ausmachen, also: 200 Umläufe des Saturn 6000 Jahre, 500 Umläufe des Jupiter 6000 Jahre, 4000 Umläufe des Mars 6000 Jahre,

[1]) Unter den „gegenseitigen *σύνοδοι*“ sind, wie aus dem Folgenden hervorgeht, die synodischen Umlaufzeiten der Planeten gemeint — Es ist vielleicht an die im Fihrist erwähnte Schrift des Bardesanes „Das Bewegliche und Feste“ zu denken, die auch von den Planeten handelte.

6000 Umläufe der Sonne 6000 Jahre, 7200 Umläufe der Venus 6000 Jahre, 12000 (?) Umläufe des Merkur 6000 Jahre, 72000 Umläufe des Mondes 6000 Jahre"; und zwar rechnet Bardaizan dies aus, um zu zeigen, daß nur 6000 Jahre diese Welt bestehen werde. — Auch der heilige Hippolytus, der Bischof und Märtyrer, sagt also in dem 4. Aufsatze über den Propheten Daniel [1]: „Das erste Auftreten (παρουσία) unseres Herrn im Fleische geschah zu Bethlehem in den Tagen des Augustus im Jahre der Welt 5500; er litt aber im 33. Jahre [nach seiner Geburt]; es müssen aber notwendigerweise 6000 voll werden (πληρωθῆναι), damit der Ruhesabbat (τὸ Σάββατον) komme, [ἡ κατάπαυσις, ἡ ἡμέρα ἡ ἁγία], an welchem „Gott ausruht von allen seinen Werken, [die er (wörtlich: Gott) angefangen hat zu thun]"; — und kurz darauf: Von der Geburt Christi nun müssen wir rechnen [und hinabgehen] die übrigen 500 Jahre bis zu dem Ende (εἰς συμπλήρωσιν) der 6000 Jahre, und so wird das Weltende (τὸ τέλος) sein." So zwar lautet dieser Ausspruch, in dem auch der heilige Hippolytus ganz deutlich gesagt hat, daß diese Welt nur 6000 Jahre bestehen werde; man muß aber wissen, daß diesem seinem Worte nach in dem gegenwärtigen Jahre 1025 der Griechen diese Welt bereits 215 Jahre untergegangen sein sollte. Denn wenn 500 Jahre nach dem Kommen Christi, wie er sagt, das sechste Jahrtausend und diese Welt zu Ende gehen werden, von dem Kommen Christi aber bis zu dem gegenwärtigen Jahre 715 Jahre sind — denn im Jahre 310 nehmen wir an, daß der Heiland geboren ist, wie wir an einem anderen Orte [2]) ausführlicher gezeigt haben —, wenn wir daher von 715 Jahren

---

[1]) Beide Stellen finden sich in Fragmenten seines Kommentars zu Daniel, die Migne in seiner Patrologia Graeca, Opera Hippol. X, 645 u. 648 (in Kap. 6) zum Abdruck gebracht hat. Was Georg — oder der Verfasser der ihm vorliegenden Übersetzung — hinzugefügt hat, ist durch eckige Klammern kenntlich gemacht; ebenso die griechischen Wörter, die in der Übersetzung weggelassen sind.

[2]) Gemeint ist wohl das „Chronikon", über welches zu vergleichen ist, was oben (S. 297) in dem Verzeichnis der Schriften Georgs gesagt wurde.

500 abziehen, nach dem, was Hippolytus sagt, so bleiben uns 215 Jahre übrig, wie wir bereits gesagt haben.

Außer diesen beiden führen wir aber auch den heiligen Mar Jaʿqûb den Lehrer [1]) an, welcher ebendieselbe Meinung vorträgt, indem er im 6. der von ihm über das Hexaemeron verfaßten Sermone also sagt: „1000 Jahre werden von Gott als ein Tag gerechnet, da 1000 Jahre in den Augen Gottes ein Tag sind; und die 6 Tage, in denen die Erschaffung (im Syr. plur.) zustande kam, sind die Jahre der Welt, welche schon 6 Jahrtausende besteht; aber im siebenten Tausend hört die Welt auf, und es ruhen die Umläufe, und es entsteht Ruhe, wenn der Lauf des sechsten beendet ist." Und kurz darauf: „Es ruhete Gott am siebenten, indem er andeutete, daß er die Welt nur 6 [Jahrtausende] laufen lassen werde; am 6. Tage war zu Ende die Erschaffung aller Geschöpfe, damit die Welt lernen soll, daß sie in sechs entsteht und in sechs vergeht." Und kurz darauf wiederum: „Nicht ist der Herr dessen bedürftig, daß er ausruhe, indem er nicht ermüdet, sondern er will nur ein deutliches Gleichnis von dem Weltende geben, daß nämlich die Weltscheibe, sobald sie 6 Jahrtausende gelaufen ist, im siebenten vergeht und sich nicht mehr dreht." [2]) — Und zwar haben sie dies so gesagt und behauptet, indem ein jeder von ihnen irgendein Gleichnis hergenommen hat aus den Verhältnissen der Dinge (d. h. Erscheinungen), die nämlich am Himmel oder auf der Erde oder an beiden sich ereignen.

So hat auch dieser persische Schriftsteller gethan; denn er sagt in dem Traktate über die Liebe, gleich wie auch Deine brüderliche Liebe also schreibt [3]): „Stoße Dich nicht, mein Geliebter,

---

[1]) Gemeint ist Jakob von Sarug, Bischof von Batnä († 521), der den Ehrennamen malpānā, d. i. Lehrer, gleich dem h. Ephrem und Isaak von Antiochien führt (s. o. S. 290, Anm. 2). Seltener wird auch Daniel von Salach als der „göttliche Lehrer" bezeichnet.

[2]) Vgl. Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug (in der Kemptener Bibliothek), S. 221.

[3]) Betreffs des Zusammenhanges dieser Stelle (s. Wright a. a. O., S. 36, Z. 15), die sonst, besonders im Anfang, dunkel und unverständlich ist,

an dem Worte, das ich Dir geschrieben habe, daß Gott während einer Hälfte seines Tages Jerusalem vergeben habe; denn so steht geschrieben bei David im 90 Psalm: 1000 Jahre sind in den Augen des Herrn wie der Tag, der gestern vergangen ist. Und auch unsere weisen Meister sagen also, daß, gleichwie in 6 Tagen die Welt von Gott erschaffen ist, so auch am Ende von 6000 Jahren die Welt sich auflösen und der Sabbat Gottes eintreten wird, entsprechend dem Sabbat nach den 6 Tagen." [1]) — Ich aber, wenn ich Geringer unseren Erlöser und unseren Gott und unseren Herrn Jesus Christus zu seinen Jüngern sagen höre, als sie ihn nach seiner Auferstehung von den Toten fragten, ob er in dieser Zeit das Königtum Israel wiederherstellen werde: „Nicht ist dies eure Sache zu wissen Zeit oder Zeiten, welche der Vater nach seiner Willkür bestimmt hat" [2]), so sage ich Unwissender, daß weder in der Zeit von Anfang der Welt bis jetzt, noch in der Zeit von jetzt bis zum Ende der Welt, noch vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende einer von allen Menschen ist, der es gewußt hat oder weiß oder wissen wird; und daß ich noch Wichtigeres sage: auch nicht die Engel, wie mir scheint, kennen die Zeit des Endes der Welt; wie unser Herr vor seinem Leiden und seinem Tode und seiner Auferstehung von den Toten zu seinen Jüngern gesagt hat: „Die Stunde weiß niemand, auch nicht der Sohn und auch nicht die Engel im Himmel." [3]) Denn wenn er auch von sich selbst in Rücksicht auf seine menschliche Natur (wörtl. *οἰκονομικῶς*) und uneigentlich sagt, daß er es nicht wisse, während er es doch weiß, so drückt er sich jedoch betreffs der Menschen und Engel nicht uneigentlich, sondern wirklich und eigentlich (*κυρίως*) aus, wie mir scheint. Und darum ist die Frage, ob nach 6000 Jahren oder nach 7000 Jahren oder nach wie viel

---

vgl. Bickell (a. a. O., S. 44), der den ganzen Traktat über die Liebe (S. 33—51) mitteilt.

1) Andere Beispiele solcher allegorischen Auslegung des Schriftwortes bei Aphraates s. Sasse a. a. O., S. 17.

2) Apg. 1, 7.

3) Matth. 24, 36. Mark. 13, 32.

Jahren das Ende dieser Welt eintritt, die Sache des Vaters allein, gleichwie auch der Sohn gesagt hat; die Sache des Sohnes aber, dessen alles ist, was des Vaters ist, und die des heiligen Geistes, der alles ergründet und auch die Tiefen der Gottheit, ist es, dies deutlich zu verkündigen. Und dies ist, was ich betreffs dessen, daß der persische Schriftsteller sagt, nach 6000 Jahren werde die Welt vergehen und aufhören — worüber deine brüderliche Liebe in Zweifel geraten war —, zu sagen hatte.

Diese Erwartung des Weltendes, welche mit den chiliastischen Anschauungen nahe verwandt ist, aber doch nicht mit ihnen verwechselt werden darf, geht auf eine Mischung von allegorischer und buchstäblicher Auffassung des Schriftwortes zurück, indem man von den 6 Tagen der Schöpfung nach allegorischer Auslegung in Anlehnung an Psalm 90, 4 auf eine Weltdauer von 6000 Jahren schloß, sodann aber an der Zahl 6000 buchstäblich festhielt. Dabei verlegte man entweder, wie Hippolytus (s. o. S. 320), die Geburt Christi ins Jahr 5500, oder man dachte sich, wie im ganzen Mittelalter, das erste Weltalter von 5000 Jahren mit der Geburt Christi abgeschlossen. Aber während verschiedene ältere Kirchenlehrer — außer den von Georg angeführten auch Irenäus 5, 28, 3, der sich fast wörtlich so wie Jakob von Sarûg und Aphraates (s. o. S. 321 f.) ausdrückt, — auf Grund dieser Erwartung des Weltendes nach Ablauf von 6000 Jahren den chiliastischen Erwartungen eines 7. Jahrtausends, eben des tausendjährigen Reiches entgegentraten, haben andere wieder an die Erwartung des am Ende des 6. Jahrtausends eintretenden Weltsabbats (vgl. z. B. auch Barnabas, c. 15) die Hoffnung auf eine tausendjährige Endzeit allgemeinen Friedens geknüpft, indem sie die Ruhe dieses Weltsabbats nicht als ein Aufhören des Weltlaufes, sondern als ein Aufhören des durch das Böse in die Welt gekommenen sittlich-religiösen und politischen Unfriedens faßten (siehe z. B. auch L a c t a n t., Inst. VII, 14: „et rursus, quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis

aboleatur e terra et regnet per annos mille iustitia, sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus iam diu perfert“). Daß übrigens diese chiliastischen Erwartungen eines 7. Jahrtausends auch dem Araberbischof Georg nicht fremd waren, geht aus der Bemerkung am Schlusse des Kapitels hervor, wo er — etwa in der Weise, wie Irenäus (a. a. O.: „non licet allegorizare ... non in supercoelestibus intelligendum“) — auseinandersetzt, daß der Mensch nicht darnach forschen solle, „ob nach 6000 Jahren oder nach 7000 Jahren oder nach wie viel Jahren das Ende der Welt eintreten werde“.

Drittes Kapitel. Über die Ansicht des persischen Schriftstellers, daß, wenn die Menschen sterben, der seelische Geist (τὸ πνεῦμα ψυχικόν) zugleich mit (eigentlich: innerhalb, in) dem des Bewußtseins beraubten Leibe begraben wird.

Betreffs des anderen aber, was Deine brüderliche Liebe schreibt, daß der persische Schriftsteller in seinem Traktate „über die Bundesbrüder“ gesagt hat [1]): „Denn bei der ersten Geburt werden die Menschen geboren mit dem seelischen Geiste, [der im Menschen erschaffen wird] [2]) und nicht sterblich ist — gleichwie es heißt,

---

1) S. Wright a. a. O., S. 125, Z. 9—16. Das Vorausgehende lautet von Anfang des 13. Kapitels an folgendermaßen: „Darum, mein Lieber, haben auch wir von dem Geiste Christi empfangen, und Christus wohnet in uns, gleichwie geschrieben steht, daß dieser Geist durch den Mund des Propheten gesagt hat: Ich will in ihnen wohnen und unter sie gehen (2 Kor. 6, 16). Laßt uns daher unsere Tempel vorbereiten auf den Geist Christi und ihn nicht betrüben, damit er nicht von uns weiche. Seid eingedenk dessen, was euch der Apostel lehrt: Betrübt nicht den h. Geist, durch den ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30). Denn aus der Taufe empfangen wir den Geist Christi; denn zu der Stunde, wo die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und steigt herab und schwebt über dem [Tauf-] Wasser und es ziehen ihn an die, welche getauft werden. Denn von allen Kindern des Leibes ist der Geist entfernt bis zu der Zeit, wo sie kommen zur Geburt des Wassers und dann den heiligen Geist empfangen.“

2) Die eingeklammerten Worte fehlen bei de Lagarde (S. 117, Z. 8)

daß Adam zu einer lebendigen Seele ward (Gen. 2, 7) —; und bei der Wiedergeburt der Taufe empfangen sie den heiligen Geist, der gleichfalls nicht sterblich ist; wenn nämlich die Menschen sterben, so wird der seelische Geist mit dem Leibe begraben, indem Bewußtsein von ihm (dem seelischen Geiste) hinweggenommen ist, und der himmlische Geist, den sie empfangen haben, geht zu seiner Natur, zu Christus; und dies beides thut uns der Apostel kund, denn er sagt: ‚Der Leib wird begraben seelisch (adv.) und steht auf geistig (adv.)‘ [1]); und der Geist wiederum wird zu Christus gehen zu seiner Natur, denn gleichfalls sagt der Apostel: ‚Wenn wir abscheiden aus dem Leibe, werden wir bei unserem Herrn sein‘ [2]): denn zu unserem Herrn geht der Geist Christi, der, den die Geistlichen (d. h. die *πνευματικοί*) empfangen, und der seelische Geist wird begraben in seiner Natur in dem Leibe, indem das Bewußtsein von ihm genommen ist“, — betreffs dessen darf die Weisheit Deiner brüderlichen Liebe den persischen Schriftsteller nicht zu den erprobten und durch erprobte Schriften ausgezeichneten Schriftstellern hinzunehmen und hinzurechnen, also daß Du Dich infolge dessen in Deinen Gedanken abquältest und in Deinem Sinne Dich abmühtest, nämlich zu erfassen und zu erkennen den Sinn (eig. *δύναμις*) aller der Worte, die er in seinem Homilieenwerke gesagt hat. Denn wenn er auch, wie wir oben gesagt haben, ein von Natur scharfsinniger Mann war und die heiligen Schriften studiert hatte (s. o. S. 312), so gehört er doch nicht zu denen, die die bewährten Lehren der bewährten Lehrer gelesen haben; denn er war auch zu seiner Zeit gar nicht in der Lage, sie zu beachten und seine Gedanken und seine Worte nach denen jener zu richten, und darum sind auch viele Fehler und viele dunkle Stellen in jenem Werke für den, der weiß und versteht, was er liest, so wie es geschrieben ist. Zu solchen Worten gehören auch die, worüber Deine brüderliche

und Wright (S. 31, Z. 16); daß sie aber zum Texte gehören, geht schon daraus hervor, daß das „und“ sonst sinnlos ist. Sie sind aus dem Urtexte der Homilieen des Aphraates (s. Wright S. 125, Z. 10) restituiert.

1) 1 Kor. 15, 44.

2) 2 Kor. 5, 8.

Liebe jetzt in Zweifel geraten ist. Denn indem er den göttlichen Apostel Paulus sagen hörte: „Es wird gesäet ein seelischer Leib und stehet auf ein geistlicher Leib“ [1]), und nicht die Bedeutung und den Sinn des Wortes erfaßte, so kam er dazu zu schreiben und zu sagen, daß, wenn die Menschen sterben, der seelische Geist mit dem Leibe begraben und Bewußtsein von ihm genommen werde, und der himmlische Geist, den sie empfangen, zu seiner Natur zu Christus gehe, und daß der Apostel uns dieses beides kundgethan habe, da er ja sage, der Leib werde seelisch begraben und stehe geistlich auf, — indem er (d. i. Aphraates) „begraben werden“ an Stelle von „gesät werden“ sagt, sei es gemäß der Handschrift, die er damals vor sich hatte, oder indem er vielleicht die Lesart ändern wollte entsprechend dem Sinne, den er für richtig hielt [2]), d. h. daß begraben wird der seelische Geist in dem Leibe, insofern es ihm nicht ganz angemessen war zu sagen: „Es wird gesät ein seelischer Geist in dem Leibe und Bewußtsein ist von ihm hinweggenommen.“ Was ist für ein Sinn oder Verstand in dieser Ansicht [3])? Denn seelischer Geist ohne Bewußtsein findet sich auch nicht bei irgendeinem von allen Geschöpfen, außer allein bei den Saaten und den Gräsern und den Bäumen und bei den Kindern im Mutterleibe vielleicht; denn das, was sie (die Pflanzen) wachsen und reif werden läßt, ist ohne Bewußtsein und ohne die Fähigkeit sich von einem Orte zum anderen zu bewegen.

---

[1]) Die biblischen Citate des Aphraates sind insofern von großer Wichtigkeit, weil aus ihnen hervorgeht, daß die Peschittā, da sie von Ostsyrern, d. h. von Syrern unter persischer Herrschaft, wie Aphraates, ebenso gebraucht wurde, wie von den mit den Ostsyrern in gar keiner engen Beziehung stehenden Syrern im römischen Reiche, schon von altersher als der eigentlich christliche Text betrachtet wurde. Denn die Peschittā des Aphraates zeigt, wie die des Ephräm, bereits die Spuren langen Gebrauches und zwar in der Estrangelo-Schrift. S. Th. Nöldeke im „Litterarischen Zentralblatt“ (Jahrg.) 1875, S. 1505, und Sasse a. a. O., S. 34 ff. Bemerkt sei noch, daß Aphraates, wie Zahn („Göttingische gelehrte Anzeigen“ 1877, S. 183 f.) gezeigt hat, seine Evangeliencitate aus Tatians Diatessaron schöpfte.

[2]) Letzteres ist zweifelsohne das allein Richtige. S. u. S. 334.

[3]) Gemeint ist die Ansicht, daß der seelische Geist im menschlichen Leibe resp. Leichname keine Empfindung habe.

Denn wie nach der Aussage der Philosophen die Substanz (ἡ οὐσία) sich teilt in Körperliches und Unkörperliches, so teilt sich auch das Körperliche in Beseeltes und Unbeseeltes, und das Beseelte teilt sich wieder in Tier (eig. lebendes Wesen, animal), in Tierpflanze (ζῳόφυτον) und in Pflanze. Tier nun ist alles das, was lebt und sich von einem Orte zum anderen bewegt, entweder in der Luft oder auf dem Trockenen oder in dem Meere; Tierpflanze aber die Schwämme und die Schnecken, deren es sehr viele giebt, und alle die Tiere, welche, obgleich sie an einen Ort fixiert sind und nicht freiwillig von ihm sich entfernen können, doch leben und empfinden, wenn sich etwas nähert und sie berührt — und das Kennzeichen, daß sie leben, ist ja außer dem, daß sie empfinden, auch das, daß von ihnen Blut ausströmt, wenn sie zerschnitten werden —; die Pflanze aber ist das, worin, indem es fixiert und eingepflanzt ist und an einem Orte sich befindet, eine empfindungslose Seele ist, welche sie (die Pflanze), zugleich mit Erde und Wasser und der Fürsorge des Schöpfers, wachsen und gedeihen läßt. Der Art dieser Pflanzenseele vergleicht der persische Schriftsteller die Menschenseele, von der er sagt, daß sie in dem Leichnam, der ohne Bewußtsein ist, nach dem Tode mit begraben wird. — Aber auch, daß die mit dem Leibe der Menschen begrabene Seele geringer ist als die der Pflanze, wird von ihm behauptet. Denn so lange die Seele der Pflanze in derselben ist, ist sie (die Pflanze) frisch und erhält sich und gedeiht fröhlich und erscheint den Augen wie etwas Lebendes; sobald sie (die Seele) aber aus ihr herausgeht, wird sie dürr und vertrocknet und vergeht und erscheint den Augen wie etwas Totes. Die Seele aber, die nach Aussage des persischen Schriftstellers in dem menschlichen Leibe nach dem Tode mit begraben wird, kann ihn auch nicht einmal drei ganze Tage lang erhalten ohne Auflösung und Zersetzung und Verwesung innerhalb des Grabes. —

Und auch die andere Behauptung, daß der heilige Geist, den die Menschen bei der Taufe empfangen, sobald sie sterben, zu seiner Natur zu Christus geht [1]) — d. i. „zu unserem Herrn geht

[1]) S. Wright a. a. O., S. 125, Z. 16, vgl. S. 126, Z. 1 u. 2. Die

der Geist Christi", indem ich nicht wüßte, wen er mit „unserem Herrn" außer Christus meinen könnte —, ist voll Dunkelheit und ohne städtische Gelehrsamkeit (d. i. wissenschaftliche Schulung). —

Ebenso auch die Meinung, die er später äußert. Er schreibt nämlich kurz darauf: „Denn der, welcher den Geist Gottes in Reinheit erhält (eig. bewahrt), zu dem sagt er (dieser göttliche Geist), wann er zu Christus geht: „Der Leib, zu dem ich gekommen war und der mich umkleidet hat seit dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt", und der heilige Geist bittet bei Christus um die Auferstehung des Leibes, der ihn rein (adv.) bewahrt hat, und der Geist verlangt, wieder mit ihm (dem Leibe) vereinigt zu werden, damit der Leib in Herrlichkeit auferstehe. Der Mensch aber, welcher den aus dem Wasser (der Taufe) empfangenen Geist betrübt, — aus dem geht er heraus, noch ehe er stirbt und geht zu seiner Natur zu Christus und beklagt sich über den Menschen, der ihn betrübt hat. Und wenn die Zeit der schließlichen Vollendung eintritt, und es naht die Zeit der Auferstehung, so empfängt der heilige Geist, der in Reinheit bewahrt worden ist, große Kraft von seiner Natur und kommt vor Christus und stellt sich auf die Pforten der Begräbnisstätte, dem Orte, wo die Menschen begraben liegen, welche ihn in Reinheit bewahrt haben, und wartet auf den Schall des Hornes; und wenn die Engel die Pforten des Himmels vor dem Könige aufthun, dann ruft das Horn und die Posaunen erschallen, und es hört es der Geist, der auf den Schall wartet; und eilends öffnet er die

ganze Stelle, aus der wir ersehen, wie Aphraates durch Kombinierung mehrerer Bibelstellen seine Ansicht zu beweisen sucht, ist von Georg am Anfange dieses Kapitels mitgeteilt worden (s. o. S. 325, Z. 6—15). — Daß in dem syrischen Ausdrucke ܠܗ ܠܟܝܢܗ ܠܘܬ ܡܫܝܚܐ (s. o. S. 325, Z. 9f.) das zweite Wort, „Christus", dem ersten, „Natur", koordiniert ist, geht nicht nur aus dem Zusammenhange hervor, sondern auch aus dem parallelen Ausdrucke ܟܝܢܗ . . . ܢܦܫܐ ܗܘ ܐܝܬ (s. o. S. 325, Z. 14); denn wie hier der Leib als die Natur, d. h. das Grundelement, des „seelischen (d. i. animalischen) Geistes" bezeichnet wird, so ist Christus als der Urquell des „himmlischen Geistes" angesehen.

Gräber und läßt die Leiber auferstehen und das, was in ihnen mit begraben ist [1]). — Und kurz darauf: „Und dieser Geist, mein Geliebter, den die Propheten empfangen haben und so auch wir, findet sich nicht immerwährend bei seinen Empfängern, sondern bald geht er zu dem, der ihn gesendet hat, bald kommt er wieder zu denen, die ihn empfangen haben. Höre auf das, was unser Herr sagt: ‚Verachtet nicht einen von diesen Kleinen, die an mich glauben; denn ihre Engel im Himmel schauen zu jeder Zeit das Antlitz meines Vaters [2])‘, d. h. der Geist geht zu jeder Zeit und stellt sich vor Gott hin und schaut sein Antlitz; der aber, welcher den Tempel schädigt, in dem er wohnt, — über ihn beklagt er sich vor Gott.“

Bemerkst du, o unser Bruder, die Unbeholfenheit (wörtlich: das Bäuerische) dieser Aussprüche und welche Ehre sie dem heiligen Geiste (d. h. dem göttlichen Geiste, der in dem Menschen Wohnung nimmt) zuteilen und wie er die Engel der Gläubigen auffaßt, von denen unser Herr sagt, daß sie zu jeder Zeit das Antlitz seines Vaters sehen? Diese Ansicht äußert er auch in der Stelle gegen Ende des Traktats über die Auferstehung der Toten, die ich wegen ihrer Länge mich scheue hier anzuführen [3]).

---

[1]) Wright a. a. O., S. 126, Z. 4—21. Diese Stelle schließt sich unmittelbar an die in der vorausgehenden Anmerkung citierte an. Wir fügen noch die Worte hinzu, die zwischen den beiden von Georg hier angeführten Citaten stehen, so daß dann diese ganze Partie der 6. Homilie (Wright, S. 124, Z. 19 bis S. 127, Z. 15) teils im Text, teils in den Anmerkungen mitgeteilt ist. Dieselben lauten (Wright, S. 126, Z. 21 bis S. 127, Z. 7): „Und er (der Geist) bekleidet ihn (den Körper) mit der Herrlichkeit, die mit ihm selbst kommt, und er ist inwendig (in dem Körper), um den Leib zu erwecken, und die Herrlichkeit ist auswendig, um den Leib zu schmücken; und der seelische Geist wird verschlungen von dem himmlischen Geiste, und der ganze Mensch wird geistig, weil sein Körper in ihm (dem Geiste) ist. Und es wird verschlungen der Tod durch das Leben, und der Leib wird verschlungen durch den Geist, und der Mensch schwebt infolge des Geistes empor dem Könige entgegen; und er empfängt ihn mit Freude, und Christus dankt dem Leibe, der seinen Geist rein bewahrt hat.“ — Hieran schließt sich dann das zweite, abschließende Citat Georgs (Wright, S. 127, Z. 7—15).

[2]) Matth. 18, 10.

[3]) Die Stelle findet sich bei Wright, S. 172, Z. 20 bis S. 173,

Indem wir diese Stellen, in denen die „Geister“ in der oben angegebenen Weise aufgefaßt worden sind, beiseite lassen, kommen wir zu jenem anderen Ausspruche, den Deine brüderliche Liebe in Erinnerung gebracht hat. Er sagt nämlich in dem Traktat über die Traube [1]), daß Noah bis zu dem 58. Jahre des Lebens des Abraham lebte und daß er in Ur der Chaldäer wohnte und dort starb und begraben wurde. Ferner sagt er auch von Sem, daß dieser bis zu dem 52. Jahre des Lebens des Jakob lebte. — Wisse deshalb, o Du Freund der Belehrung, daß der persische Schriftsteller nach der Überlieferung der Schriften der Juden alle seine Berechnungen machte und nicht nach der Überlieferung der LXX oder nach der Überlieferung der Samaritaner, wie Du auch selbst vorher geschrieben hast. Du aber schließe Dich an die Überlieferung nach der Übersetzung der LXX an und folge dieser, und zwar besonders in Rücksicht auf die Jahre der Erzväter, weil die maßgebenden (wörtlich: weisen) Schriftsteller bezeugen, daß sie wahrer ist als die anderen, indem Du von Adam bis zur Flut 2242 Jahre annimmst (eig. hast, festhältst), und von der Flut bis Abraham 943, und von Adam bis Abraham 3185; — und von Abraham bis zum Auszuge der Kinder Israel aus Ägypten 515 und von dem Auszuge bis zum Anfange des Tempelbaues 480 Jahre, wie es im Buche der Könige geschrieben steht, und von dem Anfange des Tempelbaues bis zu seiner Verbrennung durch Nebukadnezar 441 Jahre, und von der Verbrennung des Tempels bis zum Anfange der Jahre der Griechen 280 Jahre; im ganzen aber sind von Adam bis zum Anfange

---

Z. 9 und lautet folgendermaßen: „Sei aber eingedenk, mein Geliebter, daß ich über diesen Gegenstand dich in dem Traktate über die Einsiedler dahin belehrt habe, daß der Geist, den die Gerechten empfangen, zu unserem Herrn zu seiner himmlischen Natur geht, bis zur Zeit der Auferstehung, wo er kommt, um anzuziehen den Leib, in dem er gewohnt hat; und immerfort bittet er für ihn vor Gott und bemüht sich um die Auferstehung des Leibes, in dem er gewohnt hat, gleichwie der Prophet Jesaias über die Kirche aus den Heiden sagt (Kap. 62, 6 u. 7): ‚Immerwährend stehen deine Fürsprecher und gönnen sich nicht Ruhe.‘ Die Gottlosen aber haben keinen Fürsprecher vor Gott, weil der heilge Geist fern von ihnen ist, da sie seelisch sind und seelisch (adv.) begraben werden.“

[1]) S. Wright, S. 463 u. 464.

der Jahre der Griechen 4901 Jahre und von Adam bis zu dem gegenwärtigen Jahre, dem 1025. der Griechen, sind 5926 Jahre, indem an 6000 fehlen 74 Jahre.

Wenn aber deine brüderliche Liebe weiter gefragt hat — damit auch dies nicht unbeantwortet bleibe —, warum Noah seine Zeitgenossen nicht ermahnte, das Bild des Kenan, des Sohnes des Arpachschad, nicht anzubeten, und Sem nicht die seiner Generation Angehörenden, die Götzen nicht zu verehren, so geben wir in Kürze zur Antwort: wegen der Freiheit und der selbständigen Verfügung, die Gott dem Menschengeschlechte verliehen hat, vermöge deren jemand entweder sündigen oder sich als gerecht erweisen will. Auch haben die Leute der damaligen Zeit in den 100 Jahren vor der Flut, als sie sahen, daß Noah Zedern pflanzte und zersägte und die Arche baute, um sich zu retten, weder Reue empfunden, noch sind sie von ihrem bösen Leben umgekehrt, sondern sie aßen und tranken und heirateten und verheirateten, bis daß die Flut kam und alle vernichtete gemäß dem Wort unseres Herrn. Aber auch nach der Flut wollte sich weder Kenan, der, wie gesagt wird, ein großer Zauberer und Bösewicht war und deshalb vergöttert wurde, noch alle die Zeitgenossen des Noah und des Sem von ihrem bösen Leben abhalten lassen, wenn anders sie dazu von diesen beiden ermahnt wurden. Es giebt jedoch auch einige, die da sagen, daß die Menschen in den Tagen des Serug anfingen, Bilder zu machen und Götzen zu verehren. Wenn dies nun wahr ist, so reichten also weder Noah noch Sem, sein Sohn, an jene Zeit heran, da es ja von der Flut bis zu Serug — selbstverständlich gemäß der Übersetzung der LXX — unter Hinzurechnung der 130 Jahre des Kenan 794 Jahre sind. Noah lebte aber nach der Flut 350 (im syrischen Texte 330) Jahre, so daß an 794 Jahren 444 fehlen; Sem aber lebte nach der Flut 500 Jahre, so daß von den 794 Jahren bis Serug 294 (im syrischen Texte 494) fehlen. — Alles das, was in diesen 3 Kapiteln steht, bezieht sich auf die Fragen, die Deine Liebe zu Gott betreffs des persischen Weisen und einiger Aussprüche in seiner Schrift an uns gerichtet hat.

Unter den verschiedenen Fragen, die Georg in diesem Kapitel behandelt, steht die erste, die auf die psychologischen Anschauungen des Aphraates Bezug hat, auch an Wichtigkeit oben an. Wie aus den von Georg angeführten Stellen hervorgeht, unterscheidet Aphraates von dem seelischen Geiste im Menschen, d. h. der vernunftbegabten menschlichen Seele, den himmlischen Geist oder — wie er ihn auch nennt — den heiligen Geist oder den Geist Christi, der dem Menschen in der Taufe durch die göttliche Gnade zuteil wird. Während nun dieser himmlische Geist beim Tode der guten Menschen zu „Christus, seiner Natur", also zu seinem himmlischen Ursprung zurückkehrt, aus den bösen Menschen wegen ihrer Sünden aber schon vorher weicht, so wird nach der Anschauung des Aphraates die menschliche Seele, „der seelische Geist", zugleich mit dem Leichnam begraben und bleibt in demselben ohne Bewußtsein bis zum Tage der Auferstehung; an jenem Tage aber wird der himmlische Geist Leib und Seele des Guten aus dem Grabe auferwecken und durch seine Herrlichkeit so verklären, daß der ganze Mensch geistig zum Himmel sich erhebt, dagegen werden die, welche den himmlischen Geist verloren haben und deshalb nur seelisch auferstehen, durch die Schwere ihres Leibes daran gehindert, zur Höhe emporzuschweben, so daß sie in der Erde bleiben und zur Hölle hinabsteigen [1]). Den Zustand der Seele im Grabe bezeichnet Georg selbst an einer anderen Stelle als einen schlafähnlichen Zustand ohne Bewußtsein, indem er den Seelenschlaf der Gerechten als einen süßen Schlaf schildert, dem nach erquickender Ruhe am Morgen ein herrliches Erwachen folgt, den der Bösen aber als einen schweren und unruhigen, dem nach fieberähnlicher Beängstigung ein schreckliches Erwachen folgt [2]).

---

1) S. Wright, S. 131, Z. 22 bis S. 133, Z. 10.

2) Die Stelle (Wright, S. 170, Z. 5—15) lautet folgendermaßen: „Die Gerechten schlafen, und ihr Schlaf ist ihnen süß bei Tage und bei Nacht, und diese ganze lange Nacht fühlen sie nicht, sondern wie eine Stunde erscheint sie in ihren Augen; denn bei der Nachtwache des Morgens erwachen sie und freuen sich. Aber der Gottlosen Schlaf ist unruhig, und sie gleichen dem Manne, der durch heftiges und tiefes Fieber hin- und hergeworfen wird und sich auf seinem Lager hierhin und dorthin wälzt; und schrecklich ist die

Obwohl sich nun eine solche Unterscheidung zwischen der Seele (ψυχή) und dem Geiste (πνεῦμα sc. ἅγιον), der dem Menschen durch die göttliche Gnade zuteil wird, auch bei anderen Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte findet, z. B. bei Irenäus (adv. haer. l. V, c. 7—13), Origenes (Comm. in Matth., T. 16, ser. 57. 62) und Didymus von Alexandrien (de trin. l. II, c. 20), so scheint doch die ganze weitere Ausführung dieser Lehre, die Schilderungen vom Seelenschlaf und der dereinstigen Auferweckung, auf eine andere Quelle zurückzugehen und gleich so vielen anderen Anschauungen des Aphraates (s. o. S. 308) der jüdischen Theologie entlehnt zu sein. In der That findet sich im Talmud ganz die nämliche Anschauung, wie bei Aphraates, indem es Schabbath 152b heißt, daß dem Leichnam ein Bewußtsein eigne, welches nach der Meinung einiger so lange währt, bis der Leib verwest ist, aber mit dem Unterschiede, daß die Leiber der Gerechten und der Mittelmäßigen im Frieden ruhen, die Leiber der Gottlosen aber keinen Frieden haben; und in einem späteren Werke, der Schrift ʿAbodath haqqodesch des 1531 verstorbenen Rabbi Meir ben Gabbaj findet sich [1]) ein Citat aus dem Midrasch Ruth haneʿelam, wo es heißt [2]): „Der Rabbi Alexander sagt: zur Zeit wenn der Mensch von der Welt abscheidet, geht die Seele (נֶפֶשׁ) dem Leibe nach und bleibt in demselben, der Geist (רוּחַ) aber fliehet von demselben hinweg in das Paradies und besucht stets den Ort der Seelen und muntert dieselben auf u. s. w.“ Hierzu bemerkt R. Meir ben Gabbaj: „Dreierlei Seelen sind in dem

---

ganze, ihm langsam vergehende Nacht, und er fürchtet sich vor dem Morgen, da sein Herr ihn verdammt. Unser Glaube aber lehrt, daß die Menschen, wenn sie in diesem Schlafe liegen, fest schlummern und nicht Gutes von Bösem zu unterscheiden wissen, und daß die Gerechten nicht ihre Verheißungen erhalten und die Gottlosen nicht ihre Strafe, bis daß der Richter kommt.“

1) Im zweiten Teile (חלק העבודה), im Anfange des 28. Kapitels; fol. 45, col. 2.

2) Der Midrasch Ruth haneʿelam ist ein aus kabbalistischer Überlieferung geschöpfter späterer Zusatz zu dem den jüngeren Midraschim zugehörenden Midrasch Ruth. Der Titel schon bezeichnet den Inhalt als mystische (נֶעְלָם, eigentl.: verborgen) Auslegung.

Menschen: die נֶפֶשׁ (d. h. die menschliche Seele), der רוּחַ und die נְשָׁמָה, d. h. die Seele, welcher herrlicher ist als die erste, die נֶפֶשׁ heißt. Wenn nun der vollkommene Gerechte von der Welt abscheidet, so fährt die נְשָׁמָה wieder ohne jeglichen Verzug hinauf an ihren Ort und der רוּחַ geht in das untere Paradies; die נֶפֶשׁ aber bleibt bei dem Leibe, bis daß er verweset und das Fleisch verzehrt ist (וכשהצדיק השלם נפטר מן העולם הנשמה עולה אל מקומה בלי שום עיכוב והרוח הלכת אל גן עדן שלמטה כדברי המדרש שכתבתי [1] והנפש נשארת עם הגוף עד יפסד ויתעכל הבשר) ....; und die נֶפֶשׁ, welche in dem Leibe bleibt, bis er verwest, wird von dem רוּחַ während dieser Zeit besucht .... Wenn aber das Fleisch wieder zu Staub geworden und verwest ist ...., alsdann ruht der רוּחַ in dem Paradiese aus von der Besuchung (הפקידה d. h. von dem Akt des Besuchens und der Innewohnung), durch welche er den Leib, so lange er noch ganz (d. h unverwest) war, wegen der bei demselben übriggebliebenen נֶפֶשׁ besucht hat, und alsdann verbindet sich die נֶפֶשׁ mit dem הרוח und der רוּחַ mit der נְשָׁמָה." [2]) So ergiebt sich denn aus den angeführten Stellen, daß Aphraates auch seine psychologischen Vorstellungen den religiösen Anschauungen der damaligen Juden [3]) entlehnte, und somit ist auch die von ihm vorgetragene Lehre vom Seelenschlaf nicht etwa auf eine abweichende Lesart seiner Bibel- (d. h. Peschitta-) Handschrift zurückzuführen, wie Georg für möglich hält (s. o. S. 326), sondern Aphraates hat vielmehr den Ausdruck der mehrfach erwähnten Stelle 1 Kor. 15, 44 geändert, um seine Lehre biblisch begründen zu können.

---

[1]) Gemeint ist der oben erwähnte Midrasch Ruth haneʿelam.

[2]) Obwohl die Schrift des R. Meir ben Gabbaj, der diese Stelle entnommen ist, aus einer viel späteren Zeit stammt, so ist doch die in derselben vorgetragene Lehre als eine altjüdische zu bezeichnen, wie ja auch aus der erwähnten Talmudstelle hervorgeht.

[3]) Eine weitere Ausführung dieser Anschauung vom Verweilen der Seele im verwesenden Leibe im Anschluß an Hi. 14, 22 ist die Vorstellung, daß die Seele den Verwesungsprozeß schmerzhaft empfinde (s. Berachoth 18ᵇ: „der Wurmfraß schmerzt den Toten gleich Nadelstichen"). — Eine natürlich nur rein phantastische Schilderung von den Schmerzen der mit dem Leibe verwesenden Seele findet sich in Immermanns Epigonen (2. Aufl. III, 96 ff.).

Nicht minder gehen auch die Aufstellungen des Aphraates über die Zeitrechnung der Genesis auf jüdische Tradition zurück, wie Georg richtig bemerkt (s. o. S. 330)[1]. Anderseits ist es durchaus den damaligen Verhältnissen entsprechend, daß Georg die Chronologie der LXX empfiehlt, wie ja bekanntlich nicht bloß die Väter der alten Kirche sich übereinstimmend an die LXX angeschlossen haben, sondern auch die römische auf Grund der Vulgata an dem Wortlaute der griechischen Übersetzung festhält. Auch im Oriente, wo dergleichen Berechnungen besonders beliebt waren, hat man der Überlieferung der LXX den Vorzug gegeben, sowohl vonseiten der gelehrten Muhammedaner (vgl. besonders die lichtvolle Darstellung des Verhältnisses der drei Berechnungen in der von Fleischer herausgegebenen Historia anteislamica des Abulfeda S. 4ff.), als auch bei den Syrern. Wie vertraut man auch bei den syrischen Gelehrten mit diesen Fragen war, davon giebt z. B. die Tabelle einen Beleg, die einem von Land in seinen Anecdota Syriaca herausgegebenen syrischen Werke[2] beigegeben ist und sich in nichts von den unseren heutigen Kommentaren zur Genesis beigegebenen Tabellen über das gegenseitige Verhältnis der Chronologie des hebräischen Textes, der samaritanischen Übersetzung und der LXX unterscheidet[3].

Auch die Frage, weshalb Noah seine Zeitgenossen nicht vor

---

1) Mit den „Schriften der Juden" meint Georg, wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt, das hebräische Original der alttestamentlichen Schriften. Da es aber nicht wahrscheinlich ist, daß Aphraates des Hebräischen so mächtig war, daß er den hebräischen Text selbständig benutzen konnte, so ist anzunehmen, daß er die Kenntnis dieser Zeitrechnung, wie so vieles andere, aus der jüdischen Tradition schöpfte, etwa in der Weise, wie wir es von Hieronymus wissen, d. h. indem er sich von einem Rabbiner unterrichten ließ.

2) S. Land, Anecdota Syriaca III, 6—15 u. speziell S. 13. Die Tabelle berücksichtigt nicht die Chronologie der samaritanischen Übersetzung, während Abulfeda in dem oben angeführten Werke auch darauf näher eingeht.

3) S. z. B. den Kommentar zur Genesis von Tuch, 2. Aufl., S. 99 u. 223, von Delitzsch, 4. Ausg., S. 189 u. 273, von Knobel-Dillmann, S. 122 u. 219. In den angeführten Kommentaren ist auch das Nähere über das gegenseitige Verhältnis dieser drei verschiedenen Chronologieen einzusehen.

der drohenden Katastrophe gewarnt habe, ist bekanntlich vielfach im Oriente diskutiert worden, und die Sage von der Sendung des Noah zu seinen Zeitgenossen, die sich auch in den legendenhaften Berichten des Koran krystallisiert hat — wo Noah nicht weniger als 25 mal als großer Prophet und „Warner“ erwähnt wird [1]) —, ist jedenfalls aus dem Wunsche hervorgewachsen, daß neben der göttlichen Gerechtigkeit, die das Strafgericht herbeiführte, auch die göttliche Langmut nicht fehle, die dem Strafgericht eine eindringliche Warnung vorhergehen läßt.

Viertes Kapitel. Über den orthodoxen Presbyter, der einem häretischen Diakon Absolution erteilte.

Betreffs der Angelegenheit (ὑπόϑεσις) des orthodoxen Presbyters aber, von dem Deine brüderliche Liebe geschrieben hat, daß er einem Diakon Absolution erteilte . . . . . [2]) oder (sive) Chalkedon, höre in Kürze: „Wenn der Diakon, indem er krank und bettlägerig ist und ihn Angst und Furcht vor dem nahen Tode beunruhigen, bittet und fleht, von seiner Ketzerei, bevor er stirbt, entsündigt zu werden, es ist aber kein Bischof (wörtlich: Oberpriester) oder Kurator [3]) da, ihn zu entsündigen, aber ein ortho-

---

1) Zu der warnenden Predigt des Sem vergleiche man die Prophetenthätigkeit des Hûd (d. i. Eber), welche der Koran der des Noah an die Seite stellt.

2) Die Lücke, die der syrische Text hier aufweist, ist ungefähr so auszufüllen: „. . . wie die Beschlüsse des Konzils zu . . . . . oder Chalcedon gestatten.“ Obwohl die Jakobiten die Beschlüsse des vierten ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) verwarfen, werden doch die Beschlüsse des Chalcedonense nicht selten angeführt. Der erste Name lautete vielleicht Ephesus, da beide Konzilien gewöhnlich hinter einander genannt werden. Wegen des „sive“ des syrischen Textes, das allerdings eigentlich Identicität beider Namen voraussetzen läßt, an die Synode πρὸς τὴν δρῦν 403 zu denken, die ja ebenso als Synode von Chalcedon bezeichnet werden könnte, da diese Synode von einer Vorstadt Chalcedons, Namens „ad quercum“, benannt ist, ist wohl wegen der geschichtlichen Verhältnisse nicht statthaft.

3) Mit dem „Kurator“, oder dem „Kurator der Gegend“, oder dem „Kurator der Eparchie“ ist ein Chorepiskopus der Provinz (d. h. des bischöflichen

doxer Priester nahe, so ist es gestattet, daß der Priester den Diakon entsündige, wenn der Presbyter auch nicht die Erlaubnis vom Bischof hat, von Ketzerei zu entsündigen, weil die Notwendigkeit ihm erlaubt zu entsündigen, wie dem Presbyter, welcher gegessen hat, zu taufen. Und wenn er ihn entsündigt hat, so geziemt es sich für ihn zu dem Bischof zu gehen oder zu dem Kurator der Gegend, und wie es diesem gut dünkt, wird er seines Amtes walten. Wenn der Diakon aber, indem er gesund ist und gehen kann, inständig bittet von seiner Ketzerei entsündigt zu werden, so ist es dem Presbyter oder dem Klausner oder dem Styliten, wenn er keine Erlaubnis dazu hat, nicht gestattet, ihn zu entsündigen, auch wenn der Diakon Furcht vor dem Tode hat infolge der Geschwulst (Beulenkrankheit), die er hat, sondern es geziemt sich für ihn, wenn er um seine Seele besorgt ist, zu dem, der die Befugnis zu entsündigen hat, zu gehen und durch seine Hand die gesetzliche und vollkommene Absolution von Gott zu empfangen. Wenn aber der Presbyter schon vor langer Zeit sich erdreistet hat, nämlich den Diakon zu entsündigen, so ist ihm nicht gestattet, sein Priesteramt weiter zu verwalten (wörtlich: ministrieren), bis er zu dem Bischof oder dem Kurator der Eparchie gegangen ist, und wie es diesem gutdünkt, wird er seines Amtes walten. — Daß aber der Presbyter, welcher den entsündigten Diakon entsündigt hat, ihm erlaubt hineinzugehen in den Altarraum [1]), das ist ganz und gar

---

Sprengels) gemeint. Von Landbischöfen des bischöflichen Sprengels kann man insofern reden, als diese χωρεπίσκοποι unter dem Bischof standen. Der syrische Ausdruck ܣܥܘܪܐ bezeichnet wörtlich den „Geschäftsführer“ und findet sich in der Peschiṭṭā (1 Petr. 2, 25) für ἐπίσκοπος (τῶν ψυχῶν), so daß „Kurator der Gegend“ eine ganz wörtliche Übersetzung von χωρεπίσκοπος ist. Das daneben stehende ܪܫܟܘܡܪܐ bezeichnet eigentlich den „Hauptpriester“, (indem ܟܘܡܪܐ „Priester“ von ܩܫܝܫܐ „Presbyter“, eigentl. „Alter“, unterschieden wird); gemeint ist mit dieser Bezeichnung, die sich auch sonst in der syrischen Litteratur findet, der Bischof (s. Bernsteins Lexikon, S. 483).

1) Der wörtliche Ausdruck im Syrischen lautet: „in das Haus des Altars“; gemeint ist der Chorraum, das „Heiligtum“ der Kirche.

ungesetzlich und strafbar; und nicht ist es gestattet, daß es ohne Erlaubnis des Bischofs (wörtlich: Oberpriesters) geschieht, auch wenn es der Kurator ist, der ihn entsündigt hat, — zumal wenn er nicht von einem orthodoxen Bischof, sondern von einem häretischen zum Diakon gemacht worden ist. Denn der Bischof hat Gebete über ihn zu sprechen, und dann erst kann er das Heiligtum betreten und seines Diakonenamtes warten (wörtlich: sich bedienen), selbstverständlich aber erst, nachdem er beendet hat die Zeit der Buße, die ihm von dem Bischofe zuerkannt worden ist." [1]) Dies war in Kürze hierüber zu sagen.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bestimmungen finden sich dem Wortlaute nach in keiner der Konziliensammlungen [2]). Doch giebt es verschiedene Beschlüsse bekannter Konzilien, in denen ähnliche Bestimmungen getroffen werden betreffs dieses Reservatrechtes der Bischöfe, wonach nur sie befugt sein sollten, durch Handauflegung die Wiederaufnahme (reconciliatio) reuig in den Schoß der Kirche zurückkehrender häretischer Kleriker zu bewirken. So heißt es in dem 8. Kanon der Synode von Nicäa, daß häretische Kleriker nach erfolgter Handauflegung im Klerus verbleiben (*μένειν ἐν τῷ κλήρῳ*) dürfen, also in ihrer priesterlichen Würde anerkannt werden (vgl. can. XIX betreffs der Paulizianer) [3]), und in dem 2. Kanon der Synode von Ancyra 314 wird rücksichtlich der Diakonen bestimmt, daß die, welche geopfert haben, zwar ihre Würde behalten sollen, daß sie aber nicht zum Kirchendienste zu-

---

1) Es ist übrigens nicht ausgeschlossen — weder durch den Zusammenhang, noch durch den Wortlaut —, daß diese Bestimmungen auf keinen Konzilsbeschluß zurückgehen, sondern zu den „Kanones" des Georg gehören (s. u. S. 297 f.).

2) Eingesehen wurden außer der Pariser Konziliensammlung (Acta conciliorum et epistolae decretales, Parisiis 1714) auch die Bibliotheca iuris canonici und Assemanis Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis (1762), die leider keinen Registerband hat; ferner Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina; Barbosa, De officio et potestate episcopi; Bingham, Origines eccl.; Hefele, Konziliengeschichte.

3) S. auch Aurelian. I. a. 511. can. X.

gelassen werden dürfen (cessare vero debent ab omni sacro ministerio, ita ut nec panem nec calicem offerant nec pronuncient); doch hat der Bischof das Recht weitere Verfügungen zu treffen. In den erwähnten Fällen ist die Entscheidung ausdrücklich den Bischöfen reserviert; dagegen sind für den Fall besonderer Gefahr und der Befürchtung nahenden Todes freiere Bestimmungen hinzugefügt worden. Während aber im 1. Kanon der Synode von Oranges 441 nachgelassen wird, daß in Abwesenheit des Bischofs auch Presbyter dem Tode nahe Häretiker, die in die Kirche aufgenommen werden wollen, durch Salbung und Benediktion konsignieren dürfen [1]), so wird in den von Georg citierten Beschlüssen diese auf häretische Laien bezügliche Bestimmung auch auf die Kleriker ausgedehnt, indem es zwar den Presbytern gestattet wird, in Abwesenheit des Bischofs einem Diakon die Absolution zu erteilen, wenn derselbe dem Tode nahe oder durch schwere Krankheit an das Lager gefesselt ist, nicht aber in dem Falle, wo der häretische Diakon sich an den Bischof selbst wenden kann; keinesfalls aber dürfe ein solcher von einem Presbyter wiederaufgenommene Diakon seinen kirchlichen Dienst ausüben, ohne daß der Bischof seine nachträgliche Genehmigung zu der von dem Presbyter erteilten Absolution und der dadurch von ihm vollzogenen Wiederaufnahme gegeben habe.

Fünftes Kapitel. Über Gregor, den Bischof, der die Armenier lehrte.

Gregor, der Lehrer der Armenier, o Freund der Belehrung, war, wie aus den Worten seiner Lebensbeschreibung zu erkennen ist, seinem Geschlechte nach ein Römer [2]), aber schon als kleines

---

1) S. auch Bibl. Jur. can., p. 145: Syn. apud Carthaginem Africanorum VII, vgl. S. 336.

2) Nach Agathangelus und Moses Chorenensis war Gregor der Sohn eines parthischen Fürsten, Namens Anag (Anacus) und wurde zu Cäsarea in Cappadocien christlich erzogen, wohin er durch seine Amme, eine Christin, gebracht worden war, die ihn gerettet hatte, als der von seinem Vater tödlich ver-

Kind in das Land der Armenier gekommen, sei es infolge der Diokletianischen Christenverfolgung, sei es aus irgendeiner anderen Veranlassung, die uns nicht bekannt ist. Und als er aufgewachsen war in dem Lande der Armenier und ihre Schrift und Sprache gelernt hatte, breitete sich sein Name aus und wurde bekannt, so daß er einer von der Umgebung und den Hausbeamten des Königs Tiridates wurde, der damals über die armenischen Gebiete herrschte. Und obwohl er an seinem Christentum festhielt, so war dies doch nur wenigen bekannt. Als es aber dem König Tiridates durch einige von ihnen mitgeteilt wurde [1]), berief er den Gregor zu sich und fragte ihn und erfuhr von ihm, daß er ein Christ sei; da wandte er die verschiedenartigsten Schmeicheleien und Drohungen und Martern gegen ihn an, damit er von seinem Christentume ablassen sollte, und als er nicht wollte, so ließ er ihn schließlich ergreifen und in eine Cisterne werfen, welche mit giftigem Gewürm angefüllt war. Und nachdem er dreizehn Jahre in der Cisterne, in die man ihn gestürzt hatte, gewesen war, wie es in der Lebensbeschreibung heißt — oder, wenn es Dir recht ist, wollen wir nur drei Jahre annehmen —, zog der König aus zum Vergnügen und zur Tierjagd. Und es schickte Gott plötzlich einen bösen Geist über ihn, und er ward wahnsinnig und verlor

---

wundete König Chosrov, der Vater des Terdat, die Hinmetzelung der ganzen Familie seines Mörders befahl (vgl. Moses Chor., edd. Whiston, S. 196 u. 203). Vgl. v. Gutschmid: „Agathangelos“, Z. d. DMG. XXI, S. 31.

[1]) Nach Agathangelus war Gregor in den Dienst des Königs Tiridates (armen.: Terdat) getreten, um die Blutschuld seines Vaters möglichst zu sühnen. Schon vorher hatte sich Gregor, als er seines Vaters That erfahren hatte, nach Rom begeben. Nach demselben Berichte (c. III, § 21) erfuhr der König Tiridates den christlichen Glauben des Gregor, als er ihn beauftragte, auf den Altar der Schutzgöttin Armeniens, Anahit, Blumenkränze zu legen, nachdem Tiridates mit Hilfe des griechischen Kaisers das Reich seines Vaters wiedererobert hatte. Auch im Folgenden weichen die gewöhnlichen Berichte von den Angaben Georgs ab. So wird von Agathangelus ausdrücklich erzählt, daß eine fromme Witwe den Gregor während seines 13jährigen Aufenthaltes in der Grube ernährt habe, und nicht das Weib, sondern die Schwester des Königs habe ihn auf Gregor aufmerksam gemacht, nachdem sie durch ein Traumgesicht erfahren hatte, daß Gregor noch am Leben sei und ihn allein heilen könne.

seinen Verstand und zerbiß sein Fleisch; da erinnerte er sich des Heiligen durch die Sorge seines Weibes und er sandte hin, ihn aus der Cisterne herauszuholen, und als Gregor über ihm betete, ward er gesund. Da dies geschehen war, kamen nun auf Befehl des Königs und durch die Fürsorge des Heiligen die Gegenden Armeniens zum Christentum. Hierauf, weil sie durchaus einen Bischof brauchten, sandte der König angesehene Männer, die er berufen und dem Gregor beigegeben hatte, mit diesem zu Leontius, dem Bischof und Metropoliten von Cäsarea in Cappadocien, damit er den Gregor zum Bischof designiere. Als dieser die Männer aufgenommen und ihren Wunsch erfüllt hatte, entließ er sie in Frieden und in Freude von sich [1]). Indem der Heilige nun die Gegenden Armeniens verwaltete, baute er seitdem Kirchen und Klöster auf Befehl des Königs und mit eifriger Unterstützung der Großen seines Reiches, und er designierte und stellte an ihnen (d. h. den Kirchen) Presbyter und Diakonen an, indem er ihnen auch Gesetze und Verordnungen gab, wie es ihm gutdünkte. Und nachher, als sich die heilige Synode zu Nicäa versammelte, kam auch er hinauf zur Synode mit dem heiligen Leontius, der ihn zum Bischof gemacht hatte. Dies ist der einfache und sehr verkürzte Bericht über Gregor, den Lehrer der Armenier.

Es ziemt sich aber, wie wir meinen, um unserem Berichte größere Glaubwürdigkeit zu verleihen, daß wir auch einige wenige Worte aus der Lebensbeschreibung dieses Mannes anführen [2]), welche also lauten: „[Zur Zeit, als Diokletian über die Römer herrschte, gleichzeitig aber auch Tiridates über die Parther und Armenier], da hörte Tiridates, daß [in seinem Palaste ein Mann mit Namen] Gregor [sei, welcher die Götter nicht verehre, sondern]

---

1) Über die Weihe Gregors zum Bischof durch Leontius s. v. Gutschmid, Agathangelos, a. a. O. S. 59, vgl. S. 56.

2) Um Raum zu sparen, teilen wir nicht den Wortlaut des griechischen Originales mit, sondern begnügen uns mit einer Kenntlichmachung der wörtlich übereinstimmenden Stellen durch Ausscheidung alles dessen, was in den syrischen Citaten Georgs hinzugefügt ist, indem wir diese Zusätze in eckige Klammern einschließen. Fehlen dagegen im syrischen Texte einzelne Worte resp. Sätze, so ist dies durch Punkte angedeutet.

von der Religion der Christen sei. Diesen suchte er, [als er ihn zu sich gerufen hatte], durch viele Drohungen zu erschüttern (continuo coepit increpare variisque modis indignationem suam ostendere)." [1]) — Und kurz darauf: „Da begann der König zu ihm zu sagen: Als ein Fremdling und Heimatloser bist du zu uns gekommen [und bist vieler Ehre und Auszeichnung von uns gewürdigt worden]; wie kannst du jetzt wagen, den Gott zu verehren, den ich nicht verehre." [2]) — Und viel später: „Der Selige aber blieb in der Cisterne [von bösartigem Gewürm], in welche er geworfen worden war, dreizehn (quatuordecim) Jahre [indem er vor dem bösen Gewürm bewahrt wurde durch die Güte Gottes] [3])." — Und nach anderem: „Und es befahl der König, sein Heer zu versammeln, daß sie zur Jagd hinauszögen. Als dies aber geschehen war und die Wagen angespannt waren und er auf seinen königlichen Wagen stieg, um sich zu setzen, ... da ward der Zorn (castigatio) Gottes über ihn geschickt, und es schlug ihn der böse (immundus) Geist und stürzte ihn aus seinem Wagen auf das Angesicht zur Erde, und er fing an zu rasen und von seinem Fleische mit seinen Zähnen [zu zerfleischen und] zu essen (καὶ τὰς ἰδίας σάρκας κατεσθίειν)." [4]) — Und weiter unten: „Der heilige

---

1) S. Acta Sanctorum, Sept., T. VIII, p. 330 sqq. Die Stelle findet sich im 3. Kapitel (§ 17) der Biographie des Agathangelus (griechischer Text mit lateinischer Übersetzung). Die Abweichungen des syrischen Citates am Anfange gehen jedenfalls nicht auf einen anderen Text zurück. Vielmehr fügte Georg die einleitenden Worte hinzu, um den Zusammenhang herzustellen. Ebenso scheint er auch am Schlusse willkürlich den Wortreichtum seiner Quelle vermindert zu haben, wie aus einer Vergleichung mit den beigesetzten Worten des Originals hervorgeht. So kürzt Georg z. B. auch die Schlußphrase des von ihm unten (s. S. 344) citierten Berichtes aus Eusebius (Hist. eccl. VII, 28) ab, indem er einfach sagt: „und viele andere, welche aufzuzählen niemand vermag", indem er sich dabei mit Rufinus: „quos longum est enumerare per singulos" berührt.

2) A. a. O. cap. III, § 22.

3) A. a. O. cap. V, § 54.

4) A. a. O. cap. VIII, § 69. Der Anfang der Stelle, den Gregor wieder zusammengezogen hat, lautet folgendermaßen: „Deinde voluit exire ad venationem cum agmine (στρατεύματι) suo: cumque pedites lina pararent et

Gregor aber . . . beugte seine Kniee zur Erde und flehte Gott den Allmächtigen an, daß er dem Könige Heilung verleihe. Und siehe, eine Stimme vom Himmel ward bei ihm vernommen, welche sprach: Gregor, sei stark und ermanne dich, da ich mit dir bin bis ans Ende; du sollst mir Kirchen bauen und mir eine Wohnstätte meiner Heiligen errichten und ihr Horn erhöhen; und dieweil du vor mir gebetet hast, siehe, so habe ich dich erhört und deine Bitte, die du von mir erbatest, siehe, habe ich dir gewährt. Und als dies zu dem Heiligen gesagt worden war, wandte er sich zu dem Könige und berührte seine Hände und seine Füße und brachte ihn zur richtigen Menschennatur zurück durch die Kraft unseres Herrn Jesus Christus." [1]) — Und nach anderem weiter: „Als es aber der König hörte, freute er sich und lobte Gott und befahl, daß sich die Erfahrenen und Ehrwürdigen unter den Satrapen und Großen des Reiches versammeln sollten und mit dem seligen Gregor in das Land Cappadocien nach der Stadt Cäsarea gehen, damit der selige Gregor schnell die priesterliche Würde empfange und nach dem Lande Armenien zurückkehre. Und nachdem sie auf ihrem Wege nach Cäsarea gekommen waren, erschienen sie vor dem seligen Leontius, dem dortigen Bischof; und als sie ihm dies vorgetragen hatten, machte er den Gregor zum Bischof, indem er die unter ihm stehenden Bischöfe versammelte und zu sich berief." [2])

---

discessuri essent ad venationem in campum ... rex currum suum accendit" u. s. w. Das Folgende stimmt wörtlich überein.

[1]) Diese Stelle findet sich teils in der Biographie des Agathangelus, teils in der kürzeren Biographie, die nur lateinisch vorhanden ist. Da die Übereinstimmung keine wörtliche ist, so teilen wir die parallelen Stellen mit: „et tu, inquit, confide, confortare et securum te redde, quia opus ad manus tuas pervenit ...; aedificabis autem templum Dei nomine in loco tibi ostenso" (Agath., cap. X, § 120, p. 379); dagegen aus der latein. Vita: „et cum complesset orationem, apprehendens manum regis signo crucis facto eum a daemonio liberavit" (cap. III, § 36, p. 411). In der Darstellung des Agathangelus (§§ 124 u. 127) ist viel von den heiligen Märtyrern die Rede; auch ist der Heilungsbericht weiter ausgeführt; jedoch berichtet auch er von einer Vision, von der Gregor selbst Mitteilung macht.

[2]) Auch diese Stelle hat ihre Parallele nicht in der größeren (s. cap. XII), sondern in der kürzeren latein. Vita, wo es (cap. IV, § 38, p. 412) heißt

Dieses wenige haben wir aus der ausführlichen Lebensbeschreibung über Gregor hier angeführt; das aber, daß er einer von den 318 Bischöfen auf der Synode zu Nicäa war, wird aus den Akten (πεπραγμένα) der Synode erkannt, in welchen auch von Leontius von Cäsarea und Cappadocien berichtet wird, daß er der Synode beiwohnte. Die Anwesenheit des Leontius wird aber auch durch den heiligen Gregor den Theologen bezeugt, welcher in seiner Rede bei der Beerdigung seines Vaters [1]) sagt, daß Leontius der Große, als er an Arianzus vorüberreiste, um nach Nicäa gegen den Wahnwitz des Arius zu gehen, seinen Vater lehrte und ihn taufte und ihn zum Christen machte.

Aus dem, was wir über den Armenier Gregor und über die Zeit, in welcher er lebte, gesagt haben, geht weiter auch das unserer Meinung nach hervor, daß er nicht einer von den drei heiligen Gregoren war — wir meinen weder der Wunderthäter, noch der Bischof von Nyssa noch der Theologe —, sondern daß er jünger der Zeit nach ist als der Wunderthäter, aber älter als die beiden anderen, wie wir im Folgenden zeigen werden. Gregor der Wunderthäter nämlich, welcher Bischof der Stadt Neocäsarea in der Landschaft Pontus war, lebte bekanntlich zur Zeit des Kaisers Aurelianus und war einer von den Bischöfen, welche sich in der Stadt Antiochien gegen Paulus von Samosata versammelten, wie dies Eusebius im 27. und 28. Kapitel des 7. Buches seiner Kirchengeschichte meldet [2]). Es sind aber von Kaiser Aurelianus und der Synode,

„Tunc rex ingenti gaudio et exsultatione repletus cum omni gloria et honore S. Gregorium ad Leontium venerabilem praesulem Caesareae delegavit ... Caesaream in paucis diebus ... pervenit. Quo cum pervenisset, tam a Leontio venerabili archiepiscopo, quam ab omnibus civitatis illius hominibus cum ingenti honore ... susceptus est ... Mittens ergo archiepiscopus per universam dioecesim suam legatos, omnes episcopos suae ditioni subiectos in Caesarea congregari mandavit ... Quibus congregatis in unum et manum super caput ipsius ponentibus, B. Gregorius ... potestatem ligandi et solvendi cum honore pontificatus accepit.“

1) Greg. Naz. Oratio XVIII. Funebris in patrem, c. XII.

2) In dem von Georg aus Eusebius im ganzen wörtlich mitgeteilten Citate ist besonders auffällig, daß er schreibt: „Gregorius und Theodorus,

welche den Paulus von Samosata exkommunizierte, bis zu dem gläubigen Kaiser Konstantin und der Synode zu Nicäa 55 Jahre [1]); und ebenso sind von der Synode zu Nicäa bis zu der heiligen Synode der Einhundertfünfzig, welche sich versammelte zu Konstantinopel in den Tagen des großen Kaisers Theodosius [2]), derselben, auf welcher das göttliche Paar — wir meinen Gregor, den Bischof von Nyssa, und Gregor den Theologen, den Bischof von Sosima und Nazianz — war, wiederum 55 Jahre, woraus ganz klar hervorgeht, daß dieser Gregor der Armenier ein anderer ist als die drei übrigen obengenanuten, wie wir auch oben gesagt haben.

Betreffs des letzten aber, was Du gefragt hast: „Wenn dieser Gregor rechtgläubig war, was ist das dann für eine Ansicht, die er die Armenier lehrte, daß sie nicht Wasser mit Wein in den Kelch des Abendmahles gießen sollten?" — so wisse, daß er dies, daß sie nicht Wasser in den Wein gießen sollten, seinen Untergebenen befehlen konnte, wenn er rechtgläubig war und wenn er nicht rechtgläubig war; denn das, daß er befiehlt, Wasser in den Wein zu gießen oder nicht zu gießen, kennzeichnet ihn nicht als einen Rechtgläubigen oder als einen Nicht-Rechtgläubigen, da es auch heutzutage viele Nicht-Rechtgläubige giebt, welche Wasser in den Wein des Abendmahlskelches gießen. Ferner aber hat ihnen Gregor gar nicht befohlen, daß sie nicht Wasser in den Wein gießen sollten, oder daß niemand das Abendmahl nehmen sollte außer am heiligen Feste der Auferstehung — die Presbyter und Diakonen und der Knabe

---

welche Brüder waren". Da nun keine einzige griechische Handschrift diese Lesart bietet, so müssen wir annehmen, daß Georg hier flüchtig, vielleicht aus dem Gedächtnisse, citiert hat, indem er dabei den Namen des Bruders Gregors, Athenodorus, mit dem ursprünglichen Namen Gregors selber, Theodorus (s. Euseb. Hist. eccl. VI, 30), den dieser nach der Sitte seiner Zeit bei der Taufe mit dem Namen Gregor vertauscht hatte, verwechselte (s. meine Schrift „Gregorius Thaumaturgus", S. 1). Vgl. S. 342, Anm. 1.

1) Die einzelnen Posten der Berechnung von Aurelians Regierungsbeginn 270, also ein Jahr nach der 269 abgehaltenen Synode zu Antiochien gegen Paulus von Samosata) an sind richtig, nur läßt Georg auf Diokletiau (bis 305) sogleich Konstantin (von 306 an) folgen.

2) Gemeint ist die zweite ökumenische Synode (381).

allein ausgenommen —, oder daß sie nicht Bilder in ihren Kirchen machen sollten, wenngleich sie dies von ihm berichten. Wenn aber Gregor auch ihnen dies als Gesetz auferlegte, wie sie sagen, so haben sie zu bedenken, daß ihr Gregor nicht größer und vorzüglicher ist als die heiligen Apostel, welche beinahe in allen Kirchen unter dem Himmel überliefert haben, daß man Wasser mit dem Wein im Abendmahlskelche zusammengießen solle, nämlich Petrus und Paulus in Antiochien und in Rom und in ihren Gebieten, Paulus aber und Johannes in Ephesus und Byzanz und in ihren Provinzen, Lukas aber und Markus in Alexandrien und in Ägypten und in allen umliegenden Gegenden; und von ihnen ward fortgepflanzt und verbreitet die Überlieferung in alle Kirchen der übrigen Christen bis heute. So haben wir nun vier Patriarchenstühle, welche bezeugen, daß man Wasser in den Wein im Kelche des Abendmahls gießen soll; sie aber haben nicht einen Zeugen — außer das Herkommen, das bei ihnen besteht. — Und wenn von Dir, wie Du schreibst, ein Armenier verlangt hat, Du möchtest ihm aus dem Evangelium nachweisen, daß Wasser in dem Becher war, den unser Herr seinen Jüngern gab, oder daß es für uns sich geziemt, Wasser in den Kelch zu gießen, so könnte ebenso auch verlangt werden, man möge aus dem Evangelium nachweisen, daß nicht Wasser in dem Kelche war oder daß es nicht für uns geziemt, Wasser in den Abendmahlskelch zu gießen. Aber vielleicht könnte er sagen, es stehe im Evangelium, daß unser Herr zu seinen Jüngern gesagt habe: Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch, daß ich nicht wiederum von diesem Gewächs des Weinstocks trinken werde, bis daß ich es neu trinke mit Euch im Reiche Gottes [1]), und daraus, daß er sage: „Gewächs des Weinstocks“, sei klar, daß reiner Wein in dem Becher gewesen sei und nicht mit Wasser gemischter Wein. Aber er möge weiter hören. Will man etwa behaupten [2]), daß

1) Matth. 26, 29; vgl. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18.

2) Wörtlich lautet der syrische Ausdruck: „Was nun?“ (vgl. τί οὖν;), um auf die falschen Konsequenzen hinzuweisen, welche sich aus einer so wörtlichen Auffassung der einzelnen Ausdrücke des Schriftwortes Matth. 26, 29 ergeben.

er „in dem Reiche Gottes“ — d. h. in der Zeit nach seiner Auferstehung, als unser Erlöser aß und trank mit seinen Jüngern in menschlicher Weise (*οἰκονομικῶς*, s. o. S. 322, Z. 25), um seine Auferstehung zu bestätigen, während der vierzig Tage, die er bei ihnen blieb, wie geschrieben steht — mit seinen Jüngern ungemischten (*ἄκρατον*) Wein getrunken habe, so oft sie aßen und tranken? Und wer ist so absurd, daß er dies behaupten wollte, — ausgenommen etwa der, welcher behauptet, daß in dem Becher, den unser Herr unter Lobpreis und Segensspruch nahm und aus dem seine Jünger tranken (s. Matth. 26, 27), nicht Wasser war, sondern nur Wein? Aber wenn jemand, so wie es sich geziemt, diese verwerfliche Meinung und ihre anderen, die ich oben angeführt habe, widerlegen wollte, so würde er viele Worte und eine besondere Darlegung nötig haben; wir aber wollen diese Frage jetzt verlassen, um zu einem anderen von Deinen Kapiteln überzugehen.

Obschon wir aus dem kurzen Berichte, den Georg über das Leben des Apostels der Armenier giebt, nichts Neues erfahren, so ist doch seine Darstellung wegen der aus seiner Quelle wörtlich angeführten Belegstellen nicht ohne Wichtigkeit, weil wir dadurch einen Einblick in die Quellen des Lebens des Gregorius Illuminator überhaupt erhalten. Dies ist um so wertvoller, weil wir sonst nur aus dem Inhalte der Quellen selber auf das gegenseitige Verhältnis derselben Schlüsse ziehen können und weil die Citate Georgs, nach denen wir die von ihm benutzten Quellen bestimmen können, aus einer relativ frühen Zeit stammen. Was sich aus einer Vergleichung unserer Citate mit den verschiedenen Quellenschriften ergiebt, ist in Kürze Folgendes: Die Citate sind, wie oben im einzelnen nachgewiesen worden ist, teils der Biographie des Agathangelus [1]), teils der kürzeren Vita entnommen, die gleich

[1]) Der Verfasser dieser Biographie, der sich Agathangelus nennt, d. h. der unbekannte Verfasser, der unter dessen Namen schrieb, bezeichnet sich selbst als einen Zeitgenossen Gregors, wogegen aber grobe Anachronismen sprechen. Danach könnte der im 4. Jahrhundert lebende Agathangelus, der Geheimschreiber

dem griechischen Texte des Agathangelus in den Acta Sanctorum (Sept. [30.], VIII. Band, S. 320 ff.) abgedruckt worden ist. Diese kürzere Darstellung des Lebens Gregors, welche von einem unbekannten Verfasser vielleicht aus dem 9. Jahrhundert stammt und einem Manuskripte der Barberinischen Bibliothek in Rom entnommen wurde, geht auf die ausführlichere griechische Biographie zurück, jedoch so, daß die kürzere nicht ein bloßer Auszug der längeren, sondern eine freie und selbständige Bearbeitung derselben ist. Während man nun bisher [1]) annahm, daß der Verfasser dieser lateinischen Schrift auf Grund des griechischen Originals der ausführlichen Lebensbeschreibung resp. einer lateinischen Übersetzung derselben sein Werk niedergeschrieben habe, geht aus den Citaten bei Georg hervor, daß auch dieser lateinischen Vita ein griechisches Original zugrunde liegt, welches eben dem Gregor zugleich mit der ausführlicheren Biographie Gregors vorlag. Wir lassen dabei die Frage offen, ob Georg von der Schrift des Agathangelos, die armenisch [2]) und griechisch vorhanden ist — indem der armenische Text seines Stils wegen der ursprüngliche ist —, die griechische oder die armenische Recension vor sich hatte, was auf Grund der wenigen von ihm citierten Sätze auch gar nicht zur Entscheidung gebracht werden kann; und ebensowenig läßt sich sagen, ob der von uns postulierten griechischen Schrift, welche der kleineren, nur lateinisch vorhandenen Vita zugrunde liegen muß, nicht wiederum ein armenischer Urtext zugrunde liegt; da ferner Georg nur von einer Biographie (s. S. 344) spricht, aus der er schöpft, so wäre es auch nicht undenkbar, daß beide Biographieen auf einen gemeinsamen — entweder armenischen oder griechischen — Bericht zurück-

---

des Königs Tiridates, nur dann der Verfasser sein, wenn alle jene Stellen, in denen sich historische Verstöße finden, spätere Interpolationen wären, was an und für sich unwahrscheinlich ist (vgl. v. Gutschmid a. a. O., S. 10).

1) S. Acta Sanctorum, Sept., T. VIII, die Einleitung zu den beiden Biographieen Gregors, S. 295 ff., und speziell Kap. IV: „Quae et qualia sint S. Gregorii Acta cum Graeca tum Latina ... et vitae aliquot recentiores."

2) Der armenische Text ist mehrfach gedruckt worden, zuletzt Venedig 1862; eine italienische Übersetznng der Ausgabe von 1835 erschien Venedig 1843.

gehen könnten. Eine ungelöste Frage bleibt auch insofern stehen, als auffälligerweise der Bericht Georgs in verschiedenen Punkten von dem Berichte der von ihm benutzten Biographieen, mit deren Text doch die von ihm mitgeteilten Citate fast wörtlich übereinstimmen, nicht unwesentlich abweicht (s. o. S. 340, Anm. 1). — Mit der Lebensbeschreibung des Simeon Metaphrastes (um 900) haben weder die Citate Georgs, noch die Schriften, denen sie entnommen sind, irgendetwas gemein, obwohl erwiesen ist, daß der Metaphrast die größere Biographie benutzte, was, wie erwähnt, auch der Verfasser der kleineren Schrift, aber unabhängig vom Metaphrasten, gethan hat; ebensowenig mit den anderen auf das Leben Georgs bezüglichen Schriften, die in der Einleitung zu der Publikation des griechischen Textes der Vita des Agathangelus noch namhaft gemacht sind [1]).

Von allen diesen Berichten, die wenigstens dem Stoffe nach sämtlich unter einander zusammenhängen, weichen in wichtigen Punkten die allerdings nur kurzen Notizen ab, welche der berühmte armenische Geschichtschreiber Moses Chorenensis, der wahrscheinlich am Anfange des 5. Jahrhunderts geboren ist, in seiner „Geschichte der Armenier“ über Gregors Leben giebt [2]). Besonders auffällig ist es, daß Moses von Khorni nichts von der Anwesenheit Gregors auf der Synode von Nicäa weiß, sondern ausdrücklich erzählt [3]), daß Gregor es ablehnte, nach Nicäa zu reisen, „um nicht von den versammelten Vätern als Konfessor allzu sehr geehrt zu werden, obgleich der Kaiser den König Tiridates — wenngleich ohne Erfolg — bitten ließ, den Gregor zu senden. Nach dem Berichte des Moses

1) S. Acta S. a. a. O., Ende des 4. Kapitels. Alle diese Schriften, verschiedene lateinische Übersetzungen aus dem Armenischen und vier italienische Biographieen, stammen aus dem Mittelalter oder aus noch späterer Zeit.

2) Vgl. besonders Bd. II, Kap. 77 der 1736 erschienenen Ausgabe der Gebrüder Whiston, welches von der Erziehung und den Sitten Gregors und seiner Söhne u. s. w. handelt. So ist z. B. auch in den Acta Sanctorum a. a. O., S. 317 (§ 116 der Einleitung) ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß bei Moses von Khorni durchaus nicht gesagt werde, Gregor habe die ganze Zeit von 13 Jahren in dem Kerker verbracht.

3) So B. 2, Kap. 86: Von dem Ketzer Arius und dem über ihn gehaltenen Konzil zu Nicäa, sowie über das Wunder bei der Taufe Gregors.

Chorenensis sandte man nun Gregors Sohn Aristax, von dem er auch weiter berichtet, daß er bei der Taufe des Vaters Gregors des Theologen zugegen gewesen sei und mit Leontius und dem Urenkel Gregors Jakob von Nisibis gesehen habe, wie ein Licht, das vom Wasser der Taufe ausging, den Täufling umflutete, — was Georg oben gleichfalls als ein Erlebnis des Armenierapostels Gregor berichtet. Die größere Glaubwürdigkeit kommt hierbei dem Moses Chorenensis zu, wie auch der Name des Aristax, wenngleich verstümmelt, sich unter den Namen der in den Akten des nicänischen Konzils verzeichneten Bischöfe findet.

Betreffs der am Schlusse des Kapitels behandelten Frage, ob Gregor berechtigt gewesen sei, seinen Armeniern die Mischung des Abendmahlsweins mit Wasser zu untersagen, so sei in Kürze darauf hingewiesen, daß die ganze alte Kirche nur mit Wasser vermischten Wein (κρᾶμα) genoß [1]). Während aber in der abendländischen Kirche betont wurde, daß der Wein das vorherrschende Element bleiben müsse [2]), so ließ man in der griechischen Kirche das Quantum des Wassers überwiegen, ja, bei den Syrern konnten drei Vierteile des Abendmahlsweines Wasser sein. Hieraus erklärt es sich auch, daß die Syrer an dem Genusse ungemischten Weines im Abendmahl als an einer unberechtigten Eigentümlichkeit der Armenier Anstoß nahmen, um so mehr, als unter den Christen jener Zeit eben nur die armenischen Monophysiten ungemischten Wein gebrauchten; und es zeugt für den freien Blick Georgs, daß er diese Sitte gewissermaßen für ein ἀδιάφορον erklärte.

Diese Erläuterungen zum 5. Kapitel sind ohne Berücksichtigung des Aufsatzes von Alfred v. Gutschmid über „Agathangelos“ (Zeit-

---

1) Der Grund hierfür lag wohl nicht in asketischer Weinscheu (s. Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 456), sondern darin, daß man überhaupt im Altertum den Wein mit Wasser mischte.

2) Doch findet sich auch bei Cyprianus der Ausdruck: „calix mixtus vino“ (vgl. Gregor von Nyssa: ὕδωρ οἴνῳ ἡδυσμένον), durch welchen das Wasser als der Hauptbestandteil, dem man den Wein nur beimischt, bezeichnet wird. S. Rückert a. a. O., S. 456, vgl. S. 406.

schrift der DMG. XXI, 1—60) abgefaßt worden. Es wird deshalb im Folgenden nachgetragen, was aus diesem Aufsatze für die oben behandelte Frage über das gegenseitige Verhältnis der Quellenschriften des Lebens Gregors des Armenierapostels von Wichtigkeit ist.

Nach den scharfsinnigen Untersuchungen A. v. Gutschmids ist von den verschiedenen Bestandteilen der Geschichte des Königs Terdat und des heiligen Gregor, die unter dem Namen des Agathangelos überliefert ist, das „Leben des heiligen Gregor" der historisch wertvollste. Und zwar ist der Teil des „Lebens des heiligen Gregor", welcher die Bekehrung der Armenier und das, was sich nach ihrer Bekehrung begeben, enthält, im strengsten Sinne des Wortes geschichtlich und darf als eine Quelle von absoluter Glaubwürdigkeit betrachtet werden; der erste Teil aber, welcher sich mit den Thaten des Königs Khosrov und Terdat und des Gregor bis zu seiner Bekehrung der Armenier beschäftigt, ist wenigstens in den Grundzügen historisch, wenn auch „verklärte Geschichte". Auf Grund einer Prüfung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Kernes dieses „Lebens des heiligen Gregor" kommt v. Gutschmid (S. 52 ff.) zu folgenden Aufstellungen: Die Anknüpfung der Jugendgeschichte Gregors an die Jugendgeschichte des Terdat [1]) ist wahrscheinlich unhistorisch; der wahre Sachverhalt scheint darin, daß Gregor in Cäsarea aufgewachsen ist und Terdat ihn als „einen Fremdling und unter uns unbekannt" bezeichnet, noch durchzuschimmern. Denn die Entdeckung, daß Gregor Sohn des Königsmörders Anak ist, bleibt etwas Nebensächliches, das ohne

1) v. Gutschmids Prüfung der Berichte über das Jugendleben des Terdat (vgl. o. S. 339, Anm. 2) ergiebt in Kürze Folgendes (a. a. O. S. 48 ff.): Die Ermordung des Königs Khosrov im Jahre 238, der von seinen Brüdern im Einverständnisse mit den Persern aus dem Wege geräumt wurde, blieb zunächst ohne allen Einfluß auf die Geschicke Armeniens; es folgte dem Ermordeten sein Sohn Terdat im zartesten Kindesalter. Erst später gelang es den Persern im Bunde mit den Brüdern des Khosrov 252 oder 253, den Terdat, ehe er noch erwachsen war, zu vertreiben und sich Armeniens zu bemächtigen; und zwar war nicht Artashir, sondern sein Sohn Shapur der Eroberer von Armenien. Später aber ging Armenien den Persern wieder verloren, und Terdat konnte in sein väterliches Reich zurückkehren.

Einfluß auf den Verlauf der Handlung ist: auch der Biograph motiviert das eigentliche Martyrium des Gregor dadurch, daß Terdat nach dem Beispiele der römischen Kaiser gegen die Christen einzuschreiten für nötig hält. Die Bedrängung Gregors um seines Christentumes willen läßt der Biograph schon während der Verbannung Terdats auf römischen Boden beginnen, indem damals die Kirche vom römischen Kaiser verfolgt worden sei. Dies entspricht wenigstens der Zeitlage: in der That fällt in den genannten Zeitraum die Valerianische Christenverfolgung. Das Martyrium Gregors und die Umstände, welche die Bekehrung des Königs herbeiführen, tragen zwar auch beim Biographen den Stempel des Wunderbaren; es spricht dies aber, angesichts der herrschenden Anschauung der Zeitgenossen, nicht gegen die Glaubwürdigkeit. Der Kernpunkt, daß die Bekehrung der Armenier von oben herab erfolgt ist, wird auch durch Sozomenus sichergestellt; wie aber das von oben herab befohlene Christentum so rasch tiefe Wurzeln hat fassen können, wird durch die überaus wertvolle Nachricht, die der Biograph uns aufbewahrt hat, begreiflich, daß nämlich Gregor den Armeniern armenisch predigte. — Die große Glaubwürdigkeit des Biographen bewährt sich auch in seinen Angaben über das, was sich nach der Bekehrung zutrug: daß Gregor die Ordination in Cäsarea erhalten habe, daß R'estakēs oder, wie andere ihn nennen, Ar'istakēs (d. i. Aristax) der armenische Katholikos war, der nach Nicäa ging, und daß des R'estakēs Vater Gregor damals noch lebte und zu den Canones des Nicänischen Konzils Zusätze machte, die sich auf die speziellen Verhältnisse der armenischen Kirche bezogen, — drei historische Thatsachen, für die v. Gutschmid durchschlagende Beweise beibringt (S. 56 f.).

Ganz anders lautet die Antwort auf die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der „Akten des heiligen Gregor und der heiligen Rhipsimen“. Diese Frage kann fast nur für die Partieen aufgeworfen werden, welche mit dem „Leben des heiligen Gregor“ parallel laufen; dem Reste steht der unhistorische Charakter meistens an der Stirne geschrieben. Das Beste an der Überlieferung der „Akten“ ist, daß ihr die Anknüpfung des Gregor an den Königsmörder Anak, durch welche übrigens das Geschlecht,

in welchem von Gregor an die Würde des armenischen Katholikos forterbte, zu einem arsakidischen gemacht wird (s. S. 33), fremd ist, so daß in diesem Falle sich das „Leben" aus den „Akten" kontrollieren und berichtigen läßt. Auch die Abweichung, daß Gregor 15 statt 13 Jahre im Verliese zubringt, braucht nicht von vornherein verworfen zu werden. Völlig wertlos ist es dagegen, daß die „Akten" die Einführung des Christentums unter Diokletian und in der Zeit der Verfolgung, also etwa 304 (so in der Einleitung der Acta Sanctorum) setzen; dies beruht nur auf der Einmischung des Martyriums der Rhipsimen (d. h. der heiligen Rhipsime und ihrer Gefährtinnen), dessen geschichtlicher Wert gleich Null ist (s. S. 58 f.), was auch von der „Vision des heiligen Gregor" und den anderen Zuthaten des letzten Bearbeiters gilt. Dagegen folgen auf den völlig ungeschichtlichen Bericht über die Translation der heiligen Rhipsimen in den Akten wieder Stücke, die mit dem „Leben Gregors" parallel laufen und es zu ergänzen scheinen, namentlich die Reise zur Ordination nach Cäsarea (s. S. 59, vgl. S. 18 ff.); doch ist auch hier der historische Gewinn aus diesen Ergänzungen ein völlig illusorischer.

Eine Vergleichung des Berichtes, den Georg auf Grund der von ihm benutzten Biographie des Gregorius Illuminator giebt (s. o. S. 339 ff.), mit diesen Ergebnissen der Untersuchung A. v. Gutschmids giebt folgendes Resultat: Georg hat nicht das „Leben des heiligen Gregor" vor sich gehabt, welchem aber Moses von Khorni, der sich auf Agathangelos beruft, folgt (so betreffs der Anknüpfung der Genealogie des Gregor an den Königsmörder Anak S. 339, Anm. 2 und der Erzählung von der Reise seines Sohnes Aristax nach Nicäa S. 350). Vielmehr scheint er die „Akten des heiligen Gregor" benutzt zu haben, mit denen er zumeist seinen Stoff gemein hat. Denn auch Georg hat nichts von einer Anknüpfung an den Königsmörder Anak (s. o. S. 339 f.) und verlegt die Einführung des Christentums in Armenien unter Diokletian (s. o. S. 341); anderseits findet sich jedoch auch eine Abweichung, wenngleich nur in einem ganz unwesentlichen Punkte, der auch sonst dem Schwanken unterworfen war (s. o. S. 342, vgl. v. Gutschmid S. 15 u. a.), nämlich darin, daß er 13 Jahre,

nicht wie die „Akten" 15 Jahre des Aufenthaltes im Gefängnisse angiebt. Der sonstige Stoff des Berichtes Georgs, so die Geschichte der Bekehrung des Königs und die Ordination Gregors in Cäsarea, findet sich sowohl in dem „Leben" als in den „Akten", nur in diesen mehr noch als in jenem sagenhaft ausgeschmückt. Was ferner im Berichte Georgs mit dem Wortlaute der lateinischen Vita übereinstimmt, betrifft hauptsächlich den Stoff, der in dem Werk des Agathangelos in den jüngsten, durchaus unhistorischen Partieen besonders bearbeitet ist (vgl. den Bericht S. 343 mit der Vision des Gregor, s. a. a. O. Anm. 3), welche Bearbeitung also dem Georg am Anfange des 8. Jahrhunderts noch nicht vorlag. Was oben (S. 348) über das Verhältnis der Quelle Georgs zur lateinischen Vita resp. deren griechischen Originale gesagt ist, bleibt bestehen, da bei der wörtlichen Übereinstimmung mit der lateinischen Schrift die Annahme einer bloßen Bearbeitung des uns vorliegenden griechischen Textes des Agathangelos zur Erklärung dieser Übereinstimmung nicht ausreicht. Eher könnte man annehmen, daß die lateinische Vita uns in diesen Partieen den Urtext der griechischen „Akten" erhalten hat, während im Agathangelos nur spätere Paraphrasen desselben vorliegen. Doch bedürfen diese Fragen erneuter eingehender Untersuchung. Die Vermutung v. Gutschmids, daß die „Akten", welche viel jünger sind als das „Leben des heiligen Gregor", von einem Monophysiten, etwa um 450, verfaßt seien (s. S. 40f.), findet eine Bestätigung darin, daß der Monophysit Georg sie kennt und benutzt. Wenn es anderseits auffällig erscheinen muß, daß sich unter den gesamten syrischen Handschriften des Britischen Museums kein Leben des Gregorius Illuminator findet, so könnte man hieraus vielleicht den Schluß ziehen, daß Georg den armenischen Text der „Akten Gregors" benutzt hat (s. o. S. 348). Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß der schlichte, alles Wunderbaren entkleidete Bericht über das Leben Gregors, den Georg aus seiner Quelle zusammenstellt (s. o. S. 339ff.), mit alleiniger Ausnahme der chronologischen Datierung der Christianisierung Armeniens, durchweg mit den durch glänzende historische Kritik gewonnenen Aufstellungen v. Gutschmids zusammenstimmt, ein Resultat, das

von größtem Interesse ist und für den Scharfblick beider Gelehrten ein gleich ehrenvolles Zeugnis ablegt.

Sechstes Kapitel. Über den greisen Simeon, welcher unseren Herrn im Tempel auf seine Arme nahm.

Betreffs dieses Simeon, des Greises, nach welchem Deine brüderliche Liebe fragt, ob es Simeon Sirach ist oder nicht, so wisse wohl, o Du Freund der Wahrheit, daß die Leute vielerlei über ihn sagen. Denn die einen behaupten, daß es Simon Sirach ist, wie auch Du gehört hast; andere aber sagen, daß er 500 Jahre lebte [1]), und zwar von der Zeit der Auswanderung nach Babel, bis daß er den Heiland im Tempel auf seine Arme nahm und bei sich ausrief: „Nun, mein Herr, lässest Du Deinen Diener in Frieden fahren.“ [2]) Andere wieder sagen, daß er ein Priester war zugleich mit Zacharias und daß er mit Joseph um das Geheimnis der Schwangerschaft und Erzeugung unseres Erlösers von der Jungfrau wußte. — Im Folgenden zeigt nun Georg, wie die Verwechselung des greisen Simeon mit Sirach durch die Ähnlichkeit beider Namen herbeigeführt worden sei: doch dürfe man den Namen Sirach nicht von 'asīrā (d. h. der Gefangene) herleiten, sondern

---

1) Dasselbe behauptete man von Hiram, dem König von Tyrus, wie Georg im Folgenden mitteilt. Vielleicht hatte Georg dies den Homilieen des Aphraates entnommen, der die Regierungszeit des Hiram auf 440 Jahre angiebt (s. Wright, Hom. of Aphr., p. 84, 2 v. u. ff.). Indem Georg dies als thöricht zurückweist, bemerkt er, es sei eine solche Behauptung bei Hiram um so unbegreiflicher, als doch „von diesem Hiram, der in den Tagen des Königs Salomo lebte, berichtet wird, daß er 54 Jahre lebte, indem er 34 von ihnen regierte“. Diese Angabe ist aber dem Josephus entnommen (c. Apion. 1, 18), der dies dem Menander von Ephesus zufolge mitteilt, jedoch von 53 Lebensjahren spricht. Es ist nicht unmöglich, daß Georg diese Notiz direkt aus Josephus geschöpft hat, da dessen Schriften auch sonst, wenngleich seltener, in der syrischen Litteratur citiert werden (vgl. Wright, Catal., p. 613 u. 831) und teilweise auch ins Syrische übersetzt waren, so z. B. das 6. Buch des „jüdischen Krieges“ (s. Monumenta sacra et profana. Mediol. T. V).

2) Luk. 2, 29.

müsse bedenken, daß es ein hebräischer Name wäre, der von vielen, und zu allen Zeiten, getragen worden sei [1]); auch habe Simeon Sirach mehr als 244 Jahre vor der Geburt Christi gelebt, nämlich im 65. Jahre der Griechen, zur Zeit des ägyptischen Königs Ptolemäus Euergetes [2]). Aber nach Terach sei außerhalb Indiens [3]) Niemand 200 Jahre alt geworden; auch dürfe man die Worte des Lukas (Kap. 2, V. 26 u. V. 29) nicht als Beweis für ein so hohes Alter anführen; denn wenn auch aus den Worten hervorgehe, daß „er eine lange Zeit von Jahren lebte, indem Geschlechter gingen und Geschlechter kamen, ohne daß er starb", so wären doch diese Worte auch dann am Platze, wenn er nur 80, 90 und 100 Jahre alt geworden wäre; „denn auch der, welcher 80 und 90 und 100 Jahre alt ist, auch der ist alt und hochbetagt, und über die Davidischen Grenzen [4]) hinaus." Übrigens sei auch Hanna hochbetagt gewesen, und zwar etwa 105 Jahre, wie Georg nach Luk. 2, 36—38 berechnet [5]), also „vielleicht ebenso alt wie Simeon oder auch älter als er, obwohl zu ihr nicht vom heiligen Geiste gesagt wurde, daß sie den Tod nicht sehen sollte, bis sie den Gesalbten des Herrn gesehen habe." —

---

1) Diese Behauptung Georgs entspricht nicht den thatsächlichen Verhältnissen (s. S. 358); wenigstens kommt der Name Sirach im Hebräischen nicht vor.

2) Gemeint ist also Euergetes I., der von 247—222 regierte; von Simon II., der aber von 219—199 Hoherpriester war, „dem Vater des Jesus bar Asira", erzählt auch Gregorius Barhebräus (im Chronic. eccles.), daß er der Simeon gewesen sei, der das Jesuskind auf den Armen getragen habe, und daß er 216 Jahre lang gefangen gewesen sei, weil er der Weissagung Jes. 9 nicht geglaubt habe. Vgl. über diese ganze Frage nach dem Zeitalter des Siraciden Fritzsches Kommentar zur „Weisheit Jesus-Sirachs", S. xIII ff.

3) Das nicht seltene Vorkommen einer Lebenszeit bis zu 200 (?) Jahren berichten neuere Reisende auch von den Wüstenarabern Afrikas, z. B. Riley, Fürst Pückler. Vgl. die Litteratur über diese Frage bei Delitzsch, Genesis (4. Aufl.), S. 542, Anm. 42.

4) S. Ps. 90, 10.

5) Wenn sie 14 Jahre alt war, als sie heiratete, so war sie 21 Jahre alt, als sie Witwe wurde (V. 36); und 84 Jahre war sie schon Witwe, als sie den Herrn im Tempel sah.

Betreffs dessen aber, daß der Greis Simeon Priester gewesen sein soll, ist mir nicht unbekannt, daß es von dem heiligen Mar Jaqûb, dem Lehrer, in seinem Gedichte über diesen Greis [1]) gesagt worden ist, selbstverständlich aber nur, indem er nach seiner Gewohnheit allegorisiert (eig. seiner Rede festlichen Schwung giebt) zur geistlichen Freude der Herzen der Hörer. Aber wir meinen, daß dies der selige Lukas nicht verheimlicht hätte, da er über ihn in seinem Evangelium (2, 25) ausführlich schreibt, ohne daß er ihn an dieser Stelle einen Priester nennt. Auch der heilige Cyrill [2]) bezeichnet den Simeon in seiner Auslegung dieser Worte nicht als Priester, sondern als Prophet, und ebenso auch nicht der heilige Patriarch Severus in seinen zwei Liedern, die er über ihn verfaßte [3]).

Auch diese Frage, wer der greise Simeon gewesen sei, war bei den Syrern ein beliebtes Problem; wir finden ähnliche Aufstellungen wie die, von denen Georg berichtet, auch bei anderen syrischen Schriftstellern, so z. B. außer bei Barhebräus (s. S. 356, Anm. 2) in den „biblischen Scholien“ eines Unbekannten [4]). Was die oben

---

1) Vgl. Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi (s. o. S. 290), S. 108: Nr. 37 seiner Gedichte (De praesentatione Domini in templo et de Simeone sene) und Nr. 38 (In illud Simeonis senis: hic positus est in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel). Beide Gedichte sind in zwei Handschriften (cod. 117 u. 118) der Vaticana vorhanden; vgl. auch Wrights Katalog der syrischen Handschriften des Britischen Museums, S. 362, Kol. 2, u. S. 516, Kol. 1.

2) S. Migne, Patrol., Bd. LXXII: Cyrilli Alexandrini Opera, T. V, p. 504 (zu Luk. 2, 28): Συμέων, προφητικῇ χάριτι τετιμημένος u. s. w.

3) Auch diese zwei Hymnen des Severus über Simeon den Greis sind uns in syrischer Übersetzung in Handschriften des Britischen Museums erhalten, und zwar in der Übersetzung des berühmten Jakob von Edessa in cod. CCCCXXI (vielleicht Autograph Jakobs), Nr. 34 (zwar anonym, aber unter anderen Hymnen des Severus); außerdem ein Hymnus auf Simeon in cod. CCCCLXIV, Nr. 3.b, als „Hymnus des Severus“ bezeichnet (S. 335 u. 369).

4) Opuscula Nestoriana syriace tradidit G. Hoffmann, 1880, S. 123—163. Nach dieser Schrift (S. 139) war Simeon der Vater des Jesus bar Sira, der Bruder des Priesters Eleasar, der Sohn des Nathanja

erwähnte eigentümliche Verwechselung des Namens Sirach mit dem syrischen Worte 'asira anbetrifft, so geht dieselbe auf die Peschiṭṭā zurück, wo am Anfange der „Weisheit Jesus-Sirachs" als Verfasser Jeschūʿa bar Schemʿūn 'asīrā d. h. Jesus der Sohn Simeons des Gefangenen bezeichnet wird, während er am Ende nur Bar-'Asīrā d. h. Sohn des 'Asīrā (resp. Sohn des „Gefangenen") heißt. Diese merkwürdige Abweichung der syrischen Übersetzung vom griechischen Urtexte geht jedenfalls auf die rabbinische Schreibung des sonst nicht gebräuchlichen Namens Sirach סִירָא zurück, wonach der Verfasser des genannten Buches in der jüdischen Litteratur einfach בֶּן סִירָא heißt. Diesen Namen faßte der der rabbinischen Tradition folgende syrische Übersetzer dem Gleichklange nach als Verkürzung aus 'asīrā d. h. der Gefangene (vgl. S. 356, Anm. 2), woraus sich die weiteren Mißverständnisse ableiteten. Auch sonst ist über den Siraciden, wie auch über alle alttestamentliche Verfasser, viel gefabelt worden (s. Fritzsches Kommentar, S. xff.); nicht minder aber auch über den greisen Simeon, der in der christlichen Tradition allgemein als Priester galt [1]).

Siebentes Kapitel. Über diejenigen, welche verhüllten Hauptes vor dem heiligen Altare stehen und beten und Weihrauch anzünden, nämlich bei der Feier des Abendmahles.

Auf diese Frage werde nicht ich jetzt Antwort geben, sondern der heilige Patriarch Severus, dem eben dieselbe Frage von den Presbytern und Archimandriten des Klosters des heiligen Abba Petrus

---

bar Onia, einer der Siebenzig, die ihre Übersetzung im 6. Jahre nach der Rückkehr aus Babel, dem 17. nach dem Tode Alexanders verfaßten. Da er derselbe Simeon war, der den Herrn auf den Armen trug, so wird seine Lebensdauer auf 216 Jahre angegeben.

1) S. z. B. Epiphanius (Migne, Patr. Gr. XLIII: Epiphanius, T. III, p. 413). Vgl. Thilo, Codex apocryph. I, 386 sqq.

vorgelegt worden war, worauf er also antwortet[1]): „Ihr habt gefragt, ob es sich geziemt für den ehrwürdigen Johannes, zum heiligen Altare wegen seiner Schwäche mit verhülltem Haupte zu gehen. Es ist aber klar, daß es sich gar nicht einmal zu fragen geziemt für euch, die ihr doch in den heiligen Schriften unterrichtet seid und aus ihnen angewiesen worden seid zu dem, was euch zu thun geziemt. Denn der Apostel redete zu Heiden, welche sich von dem heidnischen Irrtume abgewendet hatten, und zwar sowohl zu den Männern als zu den Weibern — von denen jene sich ihr Haar wachsen ließen, diese aber geschoren waren — von der Verhüllung des Kopfes[2]). Diejenigen aber, welche ihr Leben in wohlanständiger Weise führen und evangelisch leben, und wegen ihrer Schwäche einer nötigen Bedeckung bedürfen, nicht aber einer ungeziemenden Verhüllung [sich bedienen] — wie kann da jemand das apostolische Gesetz umzäunen und nicht in jeder Hinsicht erlauben, daß sie ihre Schwäche tröſten (d. h. sich vor schlimmen Folgen, die aus ihrer Schwäche[3]) hervorgehen könnten, zu wahren suchen) entsprechend dem Bedürfnisse sie zu bedecken, ohne deshalb von den priesterlichen Gebeten abgehalten zu sein." Indem nun dieser heilige Lehrer derart auf Deine Frage antwortet, so wollen auch wir darauf antworten, was uns richtig erscheint, selbstverständlich aber im Anschluß an die Meinung des Lehrers: Wenn die Styliten und Klausner ihr Haupt bedecken wollen, zu einer Zeit, wo sie niemand sieht, wenn sie beten und Weihrauch anzünden, so schadet dies auch nichts, weil es ja nicht anstößig ist für solche, die es sehen. Ebenso aber auch verfallen die Presbyter und Kuratoren (s. S. 336) und Bischöfe und Patriarchen, die bei solcher Schwäche

---

1) In Rücksicht darauf, daß der Brief, dem diese Stelle entnommen ist, sich nicht unter den in den syrischen Handschriften des Britischen Museums (s. Wright, S. 1323) uns erhaltenen Briefen befindet, teile ich die Stelle im Wortlaute mit. Daß dieses Wort auch insofern von Wichtigkeit ist, als es bezeugt, daß Georg der jakobitischen Kirche angehörte, ist schon oben (s. S. 286) erwähnt worden.

2) S. 1 Kor. 11, 2—16.

3) Gemeint ist, wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt, eine Glatze.

eine Celebration haben oder infolge strenger Kälte frieren oder von der Gewalt eisiger Winde hart mitgenommen werden, durchaus keinem Tadel, wenn sie sich aus der Kopfbedeckung einen Trost zu verschaffen suchen, zu der Zeit, wo sie beten oder Weihrauch anzünden außerhalb des Altarraumes oder außerhalb der Kirche, vorausgesetzt daß ihr Haupt nicht mit einem Schleier (wörtlich: Teppich) oder mit einer Kappe (genauer: einem Capuchon) oder gar mit einem Turban bedeckt ist; in dem Altarraum aber oder in der Kirche ist dies nicht gestattet, außer wenn es wegen Krankheit oder großer Schwäche geschieht. Wenn aber andere Kleriker und Mönche, was sie auch sein mögen, ohne die oben angeführten Gründe es thun, so ist ersichtlich, daß sie mit Oppositionsgeist und Hochmut und teuflischer Hoffart behaftet sind, und sie verfallen dem Tadel und der Verdammnis des Teufels. — Wenn aber Deine brüderliche Liebe schreibt, daß Du nicht bloß Presbyter und Kuratoren siehst, die mit verhülltem Haupte beten und Weihrauch darbringen, sondern ebenso auch Bischöfe, so hat uns das ein wenig Spaß gemacht. Denn durch den von Dir gewählten Ausdruck (d. h. das „nicht nur“ .... „sondern auch“) deutest Du an, um wie viel tadelnswerter der Bischof sei, der solches thut, als der Presbyter und Kurator. Meiner Ansicht nach ist dies aber nicht so, sondern auch wenn der Bischof es thut — sei es wegen seines Alters, sei es weil er das Recht dazu hat —, so darf es doch deshalb keineswegs der Presbyter oder der Kurator thun, ausgenommen unter den bereits oben angeführten Verhältnissen. Das ist, was wir auf Deine Frage betreffs der Kopfbedeckung zu erwidern hatten.

Zur Erläuterung dieses Kapitels, welches uns in die Interna des Kultus und der Kirchenzucht in der syrischen Kirche einen Blick thun läßt, ist nichts hinzuzufügen, da sich der Inhalt des Kapitels aus sich selbst erklärt. In den Sammlungen der für die abendländische Kirche maßgebenden Verordnungen, soweit dieselben mir zugänglich waren, finden sich keine Verordnungen über diese spezielle Frage, die den kirchlichen Anstand bei der Verrichtung der

geistlichen Amtshandlungen betrifft und deren Beantwortung von der straffen Subordination Zeugniß ablegt, die in der syrischen Kirche unter allen Umständen gefordert wurde.

Achtes Kapitel. Über die neugetauften Kinder, die der Satan sich dienstbar macht.

Auch über diese Frage antwortet Dir an meiner Statt zuerst Athanasius der Große und Bischof der großen Stadt Alexandrien, welcher in seiner Lebensbeschreibung des Antonius, des durch seine edle Gottesfurcht ausgezeichneten Asketen, Folgendes über den Heiligen erzählt: „In der Zeit des Nachdenkens und der Überlegung fiel ihm [die Frage] ein, warum kleine Kinder hinweggenommen werden [1]) — d. h. vor der Zeit sterben —, hochbetagte Greise aber am Leben bleiben, bis sie sogar von ihren Bediensteten gefüttert werden müssen. Als nun diese Erwägung dem Heiligen einfiel, warf er sich vor Gott nieder und flehte zu ihm, daß er ihm dieses Geheimnis offenbaren möge. Nachdem er eine geraume Zeit im Gebet zugebracht hatte, geschah eine Stimme vom Himmel zu ihm, welche sprach: O Antonius, sorge für dich selbst; denn meine Anordnungen (wörtlich: Rechte) sind unfaßbar." [2]) Indem nun auch Du dieses hörst, so verlange nicht weiter darnach, die göttlichen Gesetze, die ein gewaltiger Abgrund sind und von niemand erforscht werden können, zu ergründen oder seine Wege, d. i. seine verschiedenartigen (d. h. widerspruchsvollen) Thaten, zu prüfen; und fordere auch nicht von deinem Mitmenschen und dem, der gleicher Abstammung ist, daß er [allwissend wie] Gottes Sohn sei, dessen

1) Vgl. die Rede „*περὶ τῶν πρὸ ὥρας ἀφαρπαζομένων νηπίων*" von Gregor von Nyssa („Oratio de infantibus, qui praemature abripiuntur" [Pariser Ausgabe 1638] III, 317 sqq.), welche aber die Frage behandelt, ob in den Neugeborenen bereits Sünde sei, indem sich Gregor darin für einen sündlosen Lebensanfang des Menschen entscheidet und die Sünde erst mit dem Gebrauch des freien Willens eintreten läßt, allerdings zugleich eine allgemeine Neigung zum Sündigen annimmt.

2) Über diese Erzählung und deren Quelle s. die Erläuterungen am Schlusse des Kapitels, S. 364f.

alles ist, was des Vaters ist, und der ihn allein kennt, oder der heilige Geist, der alles erforscht, auch die Tiefen Gottes [1]). Wenn Du aber für Deine Seele sorgst, wie das Deine Pflicht ist, so bedenke dies vor allem und erkenne, daß alles, was Gott an dem Menschengeschlechte und um des Menschengeschlechtes willen thut, auch wenn es den Unverständigen verderblich (wörtlich: feindlich) zu sein scheint, doch von ihm zur Belehrung und zum Nutzen und zur Unterstützung derer, die sehen oder hören, gethan wird, mögen sie nun Hausgenossen (d. h. Christen) sein oder Fremdlinge. —

Ein derartiges Problem ist aber auch dies, daß infolge der Zulassung Gottes der Satan die getauften Kinder, welche noch nicht gesündigt haben, überfällt und in sie hineingeht. — Rücksichtlich dessen aber, daß der „Exeget“ [2]), wie Du gesagt hast, behauptet, es sei nicht möglich, daß der Dämon in den Menschen hineingehe, wenn er nicht gesündigt habe oder wenn seine Eltern oder die Eltern seiner Eltern nicht gesündigt haben, so sende hin und laß Dir bringen das Buch der auf dem Thron gehaltenen Reden des heiligen Mar Severus und lies in der Rede, welche der Lehrer verfaßt hat über den vom Mutterleibe an Blinden, betreffs dessen auch die Jünger unsern Herrn fragten: „Hat dieser gesündigt oder seine Eltern, da er blind geboren ist“ [3]); und von ihm kannst Du lernen, was betreffs dieser Auslegung [4]) richtig ist; denn ich bin verhindert es hier anzuführen wegen der Länge der Darlegung [5]).

---

1) Mit diesen Worten, die sich in ähnlichem Zusammenhange auch am Schlusse des 2. Kapitels (s. oben S. 322) finden, weist Georg derartige Fragen als Überhebungen über das gottgewollte Maß der menschlichen Erkenntnis zurück.

2) Den Ehrennamen „Exeget“, resp. „Interpret“, hat in der syrischen Kirche Theodor von Mopsuestia, der „Vorläufer des Nestorianismus“, dessen Werke eben deshalb so viel gelesen wurden, weil man sich auf ihn berufen konnte. Übrigens finden sich die beiden von Georg citierten Stellen weder in den Fragmenten aus seiner Schrift gegen die Verteidiger der Erbsünde (s. Migne, Patrol. LXVI, 1005; s. u. S. 364), noch in seinem Kommentare zum Johannesevangelium (cap. 9).

3) Joh. 9, 1 ff.

4) Gemeint ist zweifelsohne die oben angeführte Ansicht des „Exegeten“ Theodor von Mopsuestia.

5) Unter den 125 Homilieen, den sog. *Λόγοι ἐπιθρόνιοι* des Patriarchen

Betreffs des anderen aber, was der „Exeget“ behauptet hat, daß nämlich der Dämon nicht in den Menschen hineingehe, außer wenn er des heiligen Geistes beraubt ist, ist es Sache der Einsichtigkeit Deiner brüderlichen Liebe — und eines jeden, in dem Verstand ist —, daß Du erforschest und zu erkennen suchst, ob dies wahr oder nicht wahr ist. Siehe, es giebt — wie Du beobachten kannst und auch gesagt hast — viele Kinder, deren sich, nachdem sie den heiligen Geist aus der Taufe empfangen haben und Kinder Gottes geworden sind, der feindliche Dämon (wörtlich: Geist) bemächtigt und welche er dann schädigt und quält. Leider aber haben wir keine Muße, um jetzt viel darüber zu sagen, so nötig es auch ist. Denn auch alles das, was wir oben auf deine Fragen, lieber Bruder im Geiste, geantwortet haben, auch dies habe ich, wie du wissen sollst, mit innerem Widerstreben und in der [wenigen] freien Zeit, welche die vielen mir aufgelegten Geschäfte mir gelassen haben, geschrieben. Wenn Du es nun mit wohlwollender Prüfung liest, so behalte das, was Dir der Wahrheit zu entsprechen scheint, das aber, bei dem es sich etwa anders verhält, lasse beiseite; Deine Gebete nur widme der doppelten Schwachheit. Denn da ich meine geringe Kraft und Erkenntnis in dem, was ich Deiner

---

Severus von Antiochien, die in der syrischen Übersetzung des Jakob von Edessa im cod. DCLXXXV des Britischen Museums erhalten sind (s. Wright, Katal., S. 534 ff.; verschiedene Homilieen in einer anderen Übersetzung, vielleicht der des Paulus von Callinicus, enthält der cod. DCLXXXVI, S. 546), findet sich die von Georg citierte Rede über den Blindgeborenen unter Nr. 33. Bemerkt sei noch, daß die griechischen Fragmente, welche Mai im IX. Bande seiner „Scriptorum veterum nova collectio“ (S. 750 ff.) mitteilt, die zwei Homilieen über den Märtyrer Drosis und die Homilie über den Märtyrer Thalleläus enthalten, welche auch in der oben erwähnten syrischen Übersetzung des Jakob von Edessa — als die 100., 114. und 110. Homilie — sich vorfinden. Vier andere Homilieen, die Severus zu Ehren von Heiligen gehalten hat, teilt Mai a. a. O., S. 742 ff. in lateinischer Übersetzung mit (vgl. auch Spicilegium Romanum X, 202 u. 212). Die 21. Homilie, eine „Ermahnung, gerichtet am Mittwoch der großen Woche des Passafestes an die, welche beabsichtigen sich zur Taufe zu melden“, hat E. Nestle in der „Brevis linguae Syriacae grammatica, litteratura, chrestomathia“ S. 79—83 mitgeteilt.

brüderlichen Liebe geschrieben habe, voll und ganz ausgenutzt habe, so bin ich auch frei von Tadel, der vielmehr die menschliche Natur trifft, welche nicht überall nach Wunsch Erfolg hat.

Dieses Kapitel berührt eine Frage, welche das Morgenland in einer den abendländischen Anschauungen entgegengesetzten Weise beantwortete, — die Lehre von der Erbsünde. Während diese Frage seit Augustin für das Abendland im wesentlichen entschieden war, hielt man in der griechischen Kirche [1]) nach wie vor, trotz der Verdammung des Pelagius auch auf der Synode zu Ephesus, an der Freiheit des menschlichen Willens fest. Vor allem wandte sich Theodor von Mopsuestia gegen Augustin und die Vertreter seiner Ansicht im Morgenlande in der Schrift „*πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*“ [2]). Wenn nun auch Georg in dem obigen Kapitel augenscheinlich nicht alle Konsequenzen der Anschauungen des Theodor vertreten will, so ist doch nicht anzunehmen, daß er deshalb in augustinischer Weise die Freiheit des menschlichen Willens leugnen will, vielmehr wird er etwa in der Weise Gregors von Nyssa [3]) eine allgemeine Neigung zum Sündigen als Erbteil der menschlichen Natur angenommen haben. Es ist zu bedauern, daß er weder den Wortlaut der Auslassung des Patriarchen Severus über diese Frage mitteilt, noch auch seine eigene Meinung in ausführlicher Darstellung zum Ausdruck bringt.

Von besonderem Interesse sind in dem Kapitel auch die Citate. In der Biographie des Antonius, die sich unter den uns erhaltenen Schriften des Athanasius findet [4]), ist die oben citierte Stelle

---

[1]) Betreffs der syrischen Kirche vgl. A. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorieen derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besonders Berücksichtigung verdienen (in Illgens Denkschrift der histor.-theol. Gesellschaft zu Leipzig, 1819).

[2]) S. S. 362, Anm. 2.

[3]) S. Op. I, p. 751 sqq.: or. V. de orat. dom.

[4]) Der Titel dieser Schrift lautet: „*Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου συγγραφεὶς*“.

nicht zu finden. Nun findet sich unter den Werken des Patriarchen Severus von Antiochien, die dem Georg wegen der hervorragenden Stellung, die Severus in der jakobitischen Kirche einnahm, wohl bekannt waren und mehrfach von ihm citiert werden (s. o. S. 357. 358 und 362), eine Homilie auf den heiligen Antonius, die sich ausdrücklich als eine Ergänzung der Biographie des Athanasius ankündigt [1]). Es wäre nun leicht möglich gewesen, daß Georg eine Stelle dieser Schrift, wenn sie sich in der ihm vorliegenden Handschrift gewissermaßen als Fortsetzung der Schrift des Athanasius unmittelbar an diese angeschlossen hätte, irrtümlich als aus der Biographie des Athanasius entnommen hätte bezeichnen können. Aber auch in dieser Homilie, so weit sie uns vorliegt, findet sich obige Stelle nicht. Entweder also hatte Georg einen vollständigeren Text der Schrift des Athanasius vor sich, als der ist, der in unseren Ausgaben vorliegt, oder es ist die Stelle aus jener Schrift des Severus entnommen, was uns deshalb nicht unwahrscheinlich dünkt, weil von dem griechischen Originale der Schriften des Severus nur wenige Fragmente erhalten sind, wie das bei einem solchen Häresiarchen nicht zu verwundern ist, während die Werke des Athanasius, eben weil er in der ganzen Kirche als pater orthodoxiae galt, auch zu aller Zeit viel gelesen und verbreitet waren.

Neuntes Kapitel. Über die nächtliche Prüfung.

In diesem Kapitel giebt Georg dem Presbyter Jesus, der vielfach in der Nacht mit sündigen Gedanken zu kämpfen hatte, auf Grund „mönchischer Schriften" und seiner eigenen in der Jugend gemachten Erfahrungen gute Ratschläge, wie man — neben dem

1) S. Mai, Scriptorum veterum nova collectio IX, 742 sqq. Der Anfang lautet: „Divini Antonii gesta Athanasius ille ... singulari opere complexus est." In der syrischen Übersetzung des Jakob von Edessa (s. o. S. 363 Anm.), nach welcher die lateinische Übersetzung bei Mai a. a. O. angefertigt ist, nimmt obige Homilie die 86. Stelle ein; die Überschrift lautet: „Über den h. Antonius, der in Ägypten lebte, den Ersten und das Haupt der Einsiedler und Eremiten".

eigenen Gebet und der Fürbitte anderer, die Georg ihm zusagt — die „schändlichen Leidenschaften“ wirksam bekämpfen könne. Erstens solle er sich vor bösen Gedanken hüten, aus denen die Leidenschaft hervorgeht, die zur bösen That führt; zweitens solle er sich vor fetten und schweren Speisen hüten, weil sie den Magen beschweren und so zu sinnlicher Lust reizen; ferner möge er nicht zu zeitig zu dem Nachtdienste aufstehen, so daß er dann sich nochmals schlafen legen müsse, weil in diesem Schlafe nach dem Nachtdienste die böse Leidenschaft der Unzucht den Mönch vielfach schädige; auch möge er sich vor dem langen Stehen an einem Orte hüten und, wenn kein Fremder da sei, zwischen den einzelnen Benediktionen der Psalmodie umhergehen und sich in seine Klause begeben; weiter möge er vor der neunten Stunde zu Abend essen, damit der Magen vor dem Schlafengehen schon ein wenig verdaut habe; vor allem aber solle er sich vor andauerndem Umgange mit Frauen und weltlich gesinnten Männern hüten, weil auch dadurch die Seele des Einsiedlers verdunkelt werde, wie die Heiligen lehren. Auch halte das fortgesetzte Nachdenken über die göttlichen Schriften ganz besonders den Sinn des Mönches ab, nach fremden Dingen abzuschweifen. Hierauf schließt er mit folgenden Worten: Dies schreibe ich, weil ich Muße habe und außer der Reihe des Kampfes bin (d. h. wegen seines Alters, vgl. den Anfang dieses Kapitels), aus großer Liebe zu Dir; Du aber handle wie ein kampfbereiter Mann und ein wackerer Streiter, und prüfe und siehe und, was nützt, behalte. — Es gebe Dir aber unser Herr Kraft und Weisheit in allem; denn es ist gut, daß unser Schreiben an Dich sein Ende habe durch das apostolische Gebet.

Geschrieben im Juli des Jahres 1025 der Griechen.

Überblicken wir nun zum Schlusse den Inhalt des Briefes Georgs an den Presbyter Jesus, so müssen wir sagen, daß wir zwar keine neuen Aufschlüsse über sein Leben und seine Lebensverhältnisse erhalten [1]), wohl aber von seiner schriftstellerischen

---

[1]) So wird z. B. durch verschiedene Stellen seines Briefes bestätigt, daß

Bedeutung und dem ganzen Charakter seiner wissenschaftlichen Arbeit ein klares und deutliches Bild erhalten.

Vor allem tritt seine außerordentliche Belesenheit in der gesamten christlichen Litteratur zutage. Er kennt nicht nur die hervorragenden Werke der kirchlichen Geschichtsschreibung, die Kirchengeschichten des Eusebius (s. S. 344 vgl. Anm. 2), des Sokrates (s. S. 317) und Theodoret (s. S. 316), sondern er beherrscht auch die dogmatische Litteratur der griechischen und syrischen Kirche. Von namhaften griechischen Lehrern citiert er den Athanasius (s. S. 361), Basilius den Großen (s. S. 306) und Gregor den Theologen (s. S. 344, vgl. S. 302), zu dessen Homilieen er auch Scholien schrieb (s. o. S. 293), ferner Cyrill (s. S. 357), Hippolytus (s. S. 320), sowie Theodor von Mopsuestia (s. S. 362 f.) und von den berühmten Schriftstellern der syrischen Kirche erwähnt er Bardesanes (s. S. 319), Jakob von Sarug (s. S. 321; betr. Jakob von Edessa, seinen Lehrer, s. S. 299), wie er auch mit den Homilieen des Aphraates (s. o. S. 312 bis S. 331) die eingehendste Bekanntschaft zeigt. Daß er auch in den Schriften des Patriarchen Severus von Antiochien, des bekannten monophysitischen Lehrers, genau bewandert ist (s. S. 357 f. u. 362) und in der kirchlichen Gesetzgebung Bescheid weiß (s. S. 336 u. 358 ff.), ist bei einem monophysitischen Bischof am wenigsten zu verwundern. Aber diese Aufzählung der von Georg benutzten und citierten Schriften der christlichen Litteratur ist noch bedeutend zu vermehren, wenn man auch seine übrigen Schriften und besonders seine Briefe (s. S. 300 ff.) durchmustert, in denen wir außer den obengenannten und anderen Koryphäen der christlichen Litteratur auch weniger wichtige Schriftsteller z. B. (den Pseudo-) Dionysius Areopagita (s. S. 296 u. 303 [1]), citiert finden, wie er auch des Josephus

er Bischof war (s. S. 360, vgl. S. 314, Anm. 1); weitergeführt wird aber unsere Kenntnis seines Lebens nur durch die eine Notiz, daß er im Jahre 1025/714, wo er diesen Brief schrieb, bereits ein bejahrter Mann war (s. o. S. 305 u. 365 f.), was aber auch aus der Stellung, die er damals bekleidete, geschlossen werden kann.

[1]) Die Bekanntschaft mit den angeblichen Schriften des Dionysios Areopagita ist anderseits deshalb weniger auffallend, weil diese Schriften bekanntlich

Schrift contrà Apionem gekannt zu haben scheint (s. S. 355, Anm. 1). Ob er auch die armenische Litteratur in gleicher Weise beherrschte, können wir nicht näher bestimmen; sicher ist aber, daß er verschiedene wichtige armenische Geschichtswerke, besonders die auf den Armenierapostel Gregor bezüglichen Schriften — entweder im Originale, oder in Übersetzungen — kannte (vgl. S. 348 u. 354).

Aber, was wichtiger ist als diese umfassende Kenntnis der christlichen Litteratur, er weiß auch das Material, das die erwähnten Werke ihm darboten, in einer echt wissenschaftlichen Weise zu verarbeiten. Er operiert mit dem Inhalte in einer Weise, die von unserer modernen Methode wissenschaftlicher Arbeit nur wenig verschieden ist, indem er das Material nicht nur übersichtlich zusammenstellt und die einzelnen Faktoren desselben zur Gewinnung neuer Aufschlüsse und zum Beweise seiner Behauptungen kombiniert, sondern auch in scharfsinniger Weise Kritik übt und falsche Meinungen zurückweist. Freilich, eine historische Kritik, wie wir sie heutzutage fordern, können wir bei ihm nicht voraussetzen, obwohl es ihm an Freiheit des Urteils nicht fehlt und ein klarer Überblick ihm zugebote steht. Indem wir zu diesen Urteilen über die schriftstellerische Bedeutung Georgs noch einzelne Belege beifügen, machen wir zunächst auf die genaueren chronologischen Berechnungen aufmerksam, die er zugleich in übersichtlicher Weise zu gruppieren versteht: wir verweisen z. B. auf seinen Nachweis, daß Aphraates nicht ein Schüler Ephrems sein kann (s. S. 314 ff.), sowie daß Gregorius Illuminator nicht einer der drei berühmten Gregore — Gregorius Thaumaturgus, Gregor von Nyssa und von Nazianz — ist (s. S. 344 f.), wobei wir noch besonders die Übersichtlichkeit dieser chronologischen Berechnungen, die wir allerdings nur im Auszuge mitgeteilt haben, anerkennend erwähnen müssen, die er teils durch kunstvolle Gruppierung erzielt, indem er häufige Rekapitulationen zwischen die einzelnen Posten seiner Berechnung ein-

---

in den Kreisen der monophysitischen Severianer zuerst aufgetaucht sind, und zwar auf der im Jahre 533 auf Befehl des Kaisers Justinian unter dem Vorsitz des Metropoliten Hypatius von Ephesus zu Konstantinopel mit den Severianern abgehaltenen Unterredung. S. Hefele, Konziliengeschichte II, 747 ff.

schiebt, oder auch dadurch, daß er, wie er sich im 1. Kapitel (S. 316) ausdrückt, die Mittelglieder seiner Darlegung übergeht. Ähnlicher Art ist auch seine Berechnung über die Chronologie der Urväter (s. S. 330 f.) und sein Beweis der Unmöglichkeit einer Identicität des greisen Simeon, der den Herrn im Tempel auf seine Arme nahm, mit dem Simeon Sirach, den die syrische Übersetzung als den Vater des Verfassers der bekannten apokryphischen Schrift, der „Weisheit Jesus Sirachs“, bezeichnet (s. S. 356). Und wie Georg es verstand, aus einzelnen gelegentlichen Äußerungen in einem größeren Schriftganzen sich ein Bild gewissermaßen mosaikartig zusammenzusetzen, das zeigen u. a. die Aufschlüsse, die er über das Leben und die Lebensstellung des Aphraates auf Grund einzelner Stellen seiner Homilieen giebt (s. S. 312 ff.).

Seine kritische Befähigung können wir dagegen z. B. da kennen lernen, wo er an der Hand der Schriftstelle Luk. 2, 36—38 der traditionellen Meinung entgegentritt, daß Simeon der Greis ein Priester gewesen sei, indem er darauf hinweist, daß bei einer so eingehenden Schilderung, wie Lukas sie giebt, auch dies mit erwähnt sein würde (s. S. 357). Scharfsinnig ist auch der im Vorausgehenden gelieferte Nachweis, daß man aus Luk. 2, 26 nicht auf eine menschliches Maß überschreitende Lebensdauer Simeons schließen dürfe, da er auch dann, wenn er 80, 90 oder 100 Jahre alt geworden war, eine über das gewöhnliche Lebensalter hinausragende Lebensdauer erreicht habe (s. S. 356). Ein gleich treffendes Urteil beweist Georg ferner bei der Auslegung der Schriftstelle Matth. 26, 29 (s. S. 346), vor allem aber bei seiner eingehenden Behandlung von 1 Kor. 15, 44, wo er an der Hand des anerkannten Bibeltextes den eigentümlichen psychologischen Anschauungen des Aphraates entgegentritt (s. S. 325 f.). Hierbei zeigt Georg eine echt philologische Akribie, besonders indem er auf die Möglichkeiten der Herkunft jener falschen Lesart näher eingeht, auf welche Aphraates seine Theorie vom Seelenschlafe gründet (s. S. 326, Z. 11 ff.). Auch giebt ihm die Besprechung dieser seltsamen Aufstellung Gelegenheit zu einer philosophischen Darlegung über die verschiedenen Arten der organischen Wesen (s. S. 326 f.). In dogmatischer Beziehung zeigt er ein freies Urteil, z. B. indem er die

Frage, ob man den Wein mit Wasser vermischen müsse oder ungemischt genießen dürfe, gewissermaßen als ein ἀδιάφορον bezeichnet (s. S. 345 ff.). Ebenso stand er auch dem Wunderglauben seiner Zeit ziemlich vorurteilsfrei gegenüber, was er zeigt, indem er bei der Erwähnung des 13 jährigen Aufenthaltes des Gregorius Illuminator in einem ungesunden Kerker noch scherzend hinzufügt: „oder wenn es dir recht ist, wollen wir nur drei Jahre annehmen“. Doch dürfen wir selbstverständlich in dieser Beziehung den Georg, der sicher auch ein Kind seiner Zeit war, nicht mit unserem Maße messen. Selbst ein Blick für die Eigenarten des dogmatischen Lehrtypus der verschiedenen Perioden der Kirche scheint ihm zueigen gewesen zu sein, so sehr sonst die alte Zeit solchen historischen Urteils entbehrte; wenigstens läßt seine Bemerkung, daß die Verschiedenheit des Lehrtypus bei Ephrem und Aphraates der Annahme, daß letzterer der Schüler des ersteren sei, direkt widerspreche (s. S. 314), einen solchen kritischen Blick für die Entwickelung der dogmatischen Anschauungen vermuten. Daß seine Genauigkeit in der Benutzung litterarischen Materials auf Grund der unrichtigen Wiedergabe der Eusebiusstelle im 5. Kapitel (s. S. 344, Anm. 2) nicht ernstlich bezweifelt werden kann, ist bei der ganzen Art und Weise, wie man in jener Zeit citiert, nicht besonders darzulegen nötig. Auch können wir in dieser Beziehung auf die klaren Worte hinweisen, mit denen Georg am Anfang seines Briefes (s. S. 312) gewissermaßen sein wissenschaftliches Bekenntnis ablegt, das von der Gewissenhaftigkeit und Treue zeugt, die ihn bei seinen Forschungen und Arbeiten leiteten.

So stand denn Georg auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit, und es ist von Interesse zu sehen, daß er sich dessen auch wohl bewußt war, wie wir aus seinem Urteil über Aphraates ersehen können, von dem er zu wiederholten Malen sagt, daß er der „städtischen Gelehrsamkeit“ entbehre, und zwar schon um deswillen, weil er zu seiner Zeit noch nicht Gelegenheit gehabt habe, die Schriften der Hauptautoritäten der christlichen Litteratur zu lesen und zu studieren (s. S. 325. 328 u. 329).

Mag nun auch eine so ausgebreitete Litteraturkenntnis und so gründliche Gelehrsamkeit, wie sie Georg besaß, bei den Syrern

der damaligen Zeit nicht zu den Seltenheiten gehört haben, so ist doch die Bekanntschaft mit Georg schon deshalb nicht ohne Interesse, weil er eben in seiner wissenschaftlichen Arbeit die gelehrte Bildung der syrischen Geistlichkeit seiner Zeit in ebenso vielseitiger als charakteristischer Weise repräsentiert. Und überdies ragt doch zugleich Georg durch seine umsichtige Bearbeitung des von ihm benutzten umfassenden Materiales, durch seinen Scharfsinn, durch sein treffendes Urteil und seinen freien Blick unter der großen Menge der syrischen Gelehrten weit hervor und ist den besten Lehrern der Kirche Syriens, ja der christlichen Kirche jener Zeit überhaupt, an die Seite zu stellen.

Wenn wir nun zum Schluß noch auf den liebenswürdigen Humor aufmerksam machen, mit dem Georg die Anspielung des Presbyters Jesus, die ihn, den Bischof, einer kleinen Eigenmächtigkeit zeihen sollte, gelassen zurückweist (s. S. 360) und an den warmen Herzenston edler Bescheidenheit erinnern, mit dem sich der erfahrene Mann als väterlicher Berater zu dem jüngeren Freunde wendet, um ihn aus dem Schatze seines Wissens und seiner Lebenserfahrungen mit Belehrung und Rat beizustehen (s. S. 363 u. 365), so dürfen wir wohl die Hoffnung hegen, daß es der geistig bedeutenden Persönlichkeit Georgs gelingen werde, das Wort de Lagardes, des gelehrten Herausgebers seines Briefes an den Presbyter Jesus, in Erfüllung gehen zu lassen: „Georgium episcopum Arabum erunt multi, qui adamaturi sunt, hominem maxime et acutum et circumspectum.“

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luthers Übersetzung der alttestamentlichen Apokryphen.

Von

Dr. Willibald Grimm,
Professor der Theologie und Kirchenrat in Jena, Mitglied der zur Revision der Lutherischen Bibel berufenen Theologenkommission.

In den die Lutherbibel behandelnden Monographieen wird die Übersetzung der Apokryphen entweder, wie von Lücke[1]) und Hopf[2]), gar nicht, oder wie von Palm[3]), Panzer[4]), Heinrich Schott[5]) nur nach der Zeit ihrer ersten Drucke und deren typographischer Beschaffenheit berücksichtigt. Auf den inneren Charakter dieser Übersetzung und ihren Unterschied von derjenigen der kanonischen Bücher wird nicht eingegangen. Und doch ist derselbe sehr bedeutend. Denn wollte Luther auch in Verdeutschung

---

1) „Kurz gefaßte Geschichte der Lutherschen Bibelübersetzung“, in Gieseler und Lücke, Zeitschrift für gebildete Christen (Elberfeld 1823), 3. Heft, S. 1 ff. und 4. Heft, S. 35 ff.

2) In seinem sehr verdienstvollen Buche: „Würdigung der Lutherschen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Übersetzungen“, Nürnberg 1847.

3) Historie der deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers vom Jahre 1517 an bis 1534, herausgeg. von Joh. Melch. Goezen. Halle 1772. 4°.

4) „Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers“ (Nürnberg 1783) und Zusätze des Verfassers zu diesem Werke (Nürnberg 1791).

5) „Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Luthers“ (Leipzig 1835).

der kanonischen Bücher nichts weniger als „Buchstabilist“ sein, trug er auch hier, besonders in den nachmaligen Revisionen, nicht selten der Verständlichkeit auf Kosten der Form des Originals Rechnung: so gestattete er sich doch bei den Apokryphen, weil er hier nicht an einen heiligen Text gebunden war, ungleich größere Freiheit und vertauschte sehr häufig die Aufgabe des Übersetzers mit der des Bearbeiters, Kritikers, Paraphrasten und Auslegers, ohne Zweifel weil er hoffte, auf soche Weise die Lektüre dieser Bücher als religiöser Volksschriften leichter, angenehmer und verständlicher zu machen. Bevor ich die Nachweisung im einzelnen beginne, habe ich die mir bisweilen in mündlicher theologischer Unterhaltung entgegengetretene, von Holtzmann [1]) sogar öffentlich aufgestellte Behauptung zurückzuweisen, daß Luther die Apokryphen aus der Vulgata übersetzt habe. Es gilt dies nur von den Büchern Judith, Tobiä und dem Gebet Manasses. Dem Gebet Asarias und dem Gesang der drei Männer hat er selber den Vermerk vorgesetzt: „Aus dem Griechischen“. Wenn er aber in nicht wenigen Stellen der Vulgata [2]) folgt, so hat er dieselbe nur als eine Art Kommentar benutzt. Denselben Gebrauch macht er von ihr so wie von der LXX nicht selten auch in den kanonischen Büchern des Alten Testamentes; niemand aber wird deshalb behaupten, er habe das Alte Testament aus der LXX oder Vulgata übersetzt [3]).

Nachdem im Jahre 1528 „der Prophet Jesaia Deudsch“ in zwei Auflagen erschienen war, sah Luther durch verschiedene Um-

---

[1]) In Bunsens Bibelwerk VII, 5f.

[2]) Über Luthers Benutzung der Vulgata vgl. Hopf a. a. O., S. 214. Auf Luthers Verhältnis zur LXX ist Hopf nicht eingegangen.

[3]) Ich bediene mich des herkömmlichen Ausdruckes Vulgata, bemerke aber, daß Hieronymus den Jesus Sirach, das Buch der Weisheit, die Maccabäerbücher und den Baruch aus der sog. Itala unverändert in sein, später Vulgata genanntes Bibelwerk herübernahm, die Zusätze zu Esther ziemlich frei, die zu Daniel wörtlich übersetzte, dagegen in Bearbeitung der Bücher Judith und Tobit sehr willkürlich verfuhr. Vgl. Fritzsche, Art.: Lateinische Bibelübersetzungen in Herzog, Theol. Real-Enc. VIII, 446 (2. Auflage), und im „Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen“ I, 74. 119. 175; II, 12ff. 121ff.

stände [1]) sich genötigt, die schwierige Dolmetschung der übrigen Propheten auf gelegenere Zeit zu verschieben. Um aber die Übersetzungsarbeit nicht ganz ruhen zu lassen, nahm er in der ihm im Frühjahr 1529 verbleibenden Muße, während er an Schwindel, Brustkatarrh und Heiserkeit litt, das Buch der Weisheit vor, zunächst wohl, wie ich glaube, um in demselben an die Feinde des Evangeliums unter den weltlichen und geistlichen Machthabern eine energische Mahnung und Warnung zu richten. Wenigstens führen hierauf seine Worte in der Vorrede: „Sonderlich sollen es (das Buch der Weisheit) lesen die großen Hansen, so wider ihre Unterthanen toben und wider die Unschuldigen um Gottes Wort willen wüten. Denn dieselbigen spricht er an im 6. Kapitel und bekennt, daß dies Buch an sie sei geschrieben, da er spricht, euch Tyrannen gelten meine Reden. Und sehr fein zeuget er, daß die weltlichen Oberherrn ihre Gewalt von Gott haben und Gottes Amtleute seien. Aber dreuet ihnen, daß sie solchs göttlichen befohlen Amts brauchen. Darnm kommt dieses Buch nicht uneben zu unser Zeit an den Tag, dieweil itzt auch die Tyrannen getrost ihre Oberkeit mißbrauchen wider den, von dem sie solche Oberkeit haben. Und leben doch wohl so schändlich in ihrer Abgötterei und unchristlicher Heiligkeit als hie Philo (den Luther für den Verfasser des Buches hielt) die Römer und Heiden in ihrer Abgötterei beschreibet, daß sichs allenthalben wohl reimet auf unsere itzige Zeit.“ Daher gab er dem Buche die Aufschrift „Die Weisheit Salomonis: an die Tyrannen“. Nachdem Melanchthon nach seiner Rückkehr von Speier die Arbeit durchgesehen und verbessert hatte, erschien dieselbe wahrscheinlich im Juni 1529 [2]). Bei nochmaliger Revision derselben brachte Luther mancherlei Veränderungen an, die aber nicht alle als Verbesserungen gelten können. In dieser zweiten Bearbeitung ward das Buch in die in der ersten vollständigen Bibel vom Jahre 1534 erschienene Sammlung der Apokryphen aufgenommen. Wenn Luther in der Vorrede bemerkt, „er habe das Buch der Weisheit mit Hilfe seiner guten Freunde aus dem fin-

[1]) Vgl. Schott a. a. O., S. 56f.

[2]) Schott a. a. O., S. 57.

steren Lateinisch und Griechisch in das deutsche Licht gebracht“ [1]), so wissen wir nach dem Obigen, daß er damit nur sagen kann, er habe auch das Lateinische zurate gezogen und benutzt. Denn die lateinische Version enthält in 1, 15; 2, 8. 11; 9, 19; 10, 1; 11, 5. 8; 17, 1 Zusätze von verschiedenem kritischen Wert; aber keinen derselben hat Luther aufgenommen und übersetzt. Auch hat er auf das Buch der Weisheit dieselbe Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt verwandt, wie auf die kanonischen Schriften, wenn er auch wie bei diesen manches verfehlte. Ich hebe nur drei Beispiele aus. Die Mahnung *φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι* 1, 1 übersetzte er in der ersten Ausgabe: „Versehet euch alles Guts vom Herrn“, in der zweiten: „Denket, daß der Herr helfen kann“. Er mochte wohl so erklären: „in Betreff des Herrn denket an (dessen helfende) Güte“. Die Revisionskommission (wie ich der Kürze halber die zur Revision der Lutherbibel berufene Konferenz von Theologen nennen will) hat geändert: „Denket dem Herrn nach in frommem Sinn“. Aber richtiger würde zu sagen sein: „in reinem Sinn“; denn der Gedanke des Schriftstellers ist, daß zur Erforschung und Erkenntnis des Göttlichen sittliche Reinheit erforderlich sei (vgl. mein exeget. Handbuch zu der Stelle). Den folgenden Satz: *ἐν ἁπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν* hatte er erst richtig übersetzt: „Suchet ihn mit einfältigem Herzen“, nachher falsch: „Suchet ihn mit Ernst“ [2]). Die Revisionskommission hat hier die frühere Lesart wieder hergestellt. In 16, 3 ließ er sich durch die falsche Lesart: „*δει-*

---

1) Der Abschnitt der Vorrede, aus dem wir Vorstehendes entnehmen, findet sich nur in der Separatausgabe des Buches vom Jahre 1529, abgedruckt in der Erlanger Ausgabe von Luthers Werken LXIII, 93. In der vollständigen Bibel von 1534 und ihren Nachfolgerinnen ließ ihn Luther weg. Daher hat ihn auch Bindseil in seiner Ausgabe der Originalbibel vom Jahre 1545 weggelassen, ohne etwas über dessen früheres Vorhandensein zu bemerken.

2) Zu beiden Änderungen ließ er sich wohl durch den auf die Zeitverhältnisse sich beziehenden Zweck verleiten, den er bei Veröffentlichung der Übersetzung dieses Buches verfolgte (vgl. das oben aus der Vorrede Mitgeteilte). Den ersten Satz scheint er so gefaßt zu haben: „daß er den von Euch Bedrängten helfen kann“.

χθεῖσαν" in der Aldina (auch Compl. und bedeutende Handschriften) und das „propter ea, quae illis ostensa et missa sunt" in der Vulgata zu der konfusen Übersetzung verleiten: „Auf daß die, so nach solcher Speise lüstern waren, durch solche dargegebene und zugeschickte Wachteln lerneten auch der natürlichen Nothdurft abbrechen, die Anderen aber, so eine kleine Zeit Mangel litten, einer neuen Speise mit genossen." Er verkannte also den Gegensatz von ἐκεῖνοι μὲν (die Ägypter) und οὗτοι δὲ (die Juden), indem er ἐκεῖνοι auf die Juden bezog und daher zwei Klassen derselben unterschied. Und um nun dem ersten Satz einen auf Juden passenden Sinn zu geben, verstand er das „Zugeschickte" von den ihnen bescherten Wachteln. In der revidierten Bibel soll der Vers also lauten: „Auf daß jene, so sie nach Speise lüstern waren, wegen des scheußlichen Ansehens der zugeschickten Tiere sich auch von der notwendigen Nahrung abwandten, diese aber, so sie eine kleine Zeit Mangel litten, einer neuen Speise genossen."

Nachdem Luther die Übersetzung der Propheten und damit die der sämtlichen kanonischen Bücher vollendet hatte, verdeutschte er seit dem Herbst des Jahres 1533 und im Jahre 1534 die noch restierenden Apokryphen und zwar zuerst den Jesus Sirach, dessen erste Ausgabe zu Wittenberg 1533 in Klein-Oktav mit Randglossen erschien. Luthers Sirach ist seiner Art ein Muster zwar nicht treuer Übersetzung, wohl aber freier Bearbeitung [1]). Zu der Freiheit, die er sich hier nahm, fühlte er sich berechtigt durch die (nach ihrer beziehungsweisen Richtigkeit für nicht zu untersuchende) Überzeugung, daß der überlieferte Text zu entsetzlich verderbt sei [2]), dann aber auch wohl durch den Zweck des Buchs

1) Vgl. meine Abhandlung: „Zur Charakteristik der Lutherschen Übersetzung des Buches Jesus Sirach" in der Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie 1872, 4. Heft, aus der ich im Folgenden, mit Hinzufügung einiger Ergänzungen, das Nötigste aushebe.

2) Er bemerkt in der Vorrede: „Es sind so viel Klüglinge in allen

als eines nützlichen Buchs für den „gemeinen Mann“, „wie er sich gegen Gott, Gottes Wort, Priester, Eltern, Weib, Kinder, eigen Leib, Knechte, Güter, Nachbarn, Freunde, Feinde, Obrigkeit und jederman halten soll“. — In der Vorrede klagt Luther über die schwere Arbeit, welche ihm dieses Buch gemacht [1]); er ist aber auch des Wertes seiner Arbeit bewußt und giebt ihr den Vorzug nicht nur vor allen bis damals erschienenen Verdeutschungen, sondern auch vor dem griechischen und lateinischen Texte.

Vor allem ist dankbar anzuerkennen und beweist Luthers kritischen Blick, daß er dem Abschnitt, der im Griechischen Kap. 33, 12; 34, 1 — 36, 16a umfaßt, seine in der Vulgata, wie auch beim Syrer, Araber und in der Komplutensis erhaltene ursprüngliche und allein richtige Stellung nach Kap. 30, 24 des Griechischen (bei Luther 30, 26) zurückgegeben hat [2]).

Im Sirachbuche ist die Vulgata sehr reich an Zusätzen. Doch hat Luther nur diejenigen des ersten Kapitels vollständig aufgenommen, nämlich in Vs. 5. 14. 15. 16 (hier von den Worten an: „und wohnet allein bei den auserwählten Weibern); Vs. 17—19. 26f. Im Kap. 1, 2f. übersetzt er nicht die Futura des Griechischen τίς ἐξαριθμήσει, τίς ἐξιχνιάσει, sondern die Präterita der Vulgata quis dinumeravit? quis investigavit? wer hat zuvor gedacht? wer hat zuvor gemessen? mit willkürlicher Einsetzung des „zuvor“, wodurch aber, wie ich glaube, der Gedanke ungleich bedeutender wird. — Von Kapitel 2 an folgt er nur selten der lateinischen Übersetzung. Einen interessanten Fall von Kombination des

---

Sprachen über dieß Buch kommen, daß nicht Wunder wäre, weil ohne das alle Ding drinnen von seinem Anfang nicht in der Ordnung gefasset gewest sind, daß es ganz und gar unkenntlich, unverständlich und aller Ding untüchtig worden wäre. Wir habens aber, wie einen zurissen, zertretten und zerstreueten Brief wieder zusammengelesen und den Kot abgewischt.“

[1]) Am 2. Novbr. 1532 schrieb er an Amsdorf: „Ego in Ecclesiastico vertendo totus sum. Spero, intra tres hebdomates liberari ab hoc pistrino.“

[2]) Den deutschen Text citiere ich nach der Cansteinschen Ausgabe, den griechischen nach Fritzsches Apokryphen, den lateinischen nach der Clementina von van Eß.

Griechischen und Lateinischen bietet die Stelle 25, 9—14 (griech. Vs. 7—10; latein. Vs. 9—12). Hier kündigt Sirach an, daß er zehn Tugenden und Erlebnisse aufzählen werde; er nennt aber deren nur neun. Entweder hat sich also der Schriftsteller verzählt, oder aber es ist ein Glied im Texte verloren gegangen. Auch die Vulgata hat nur neun Glieder, aber statt des griechischen *μακάριος, ὃς εὗρε φρόνησιν* bietet sie „beatus, qui invenit amicum verum". Um nun die Zehnzahl herauszubekommen, nimmt Luther die genannten Glieder beider Texte auf: „Wohl dem, der einen treuen Freund hat! Wohl dem der klug ist!" — In 8, 8; 9, 12; 19, 5; 24, 15 (griech. Vs. 11); 24, 23 (griech. Vs. 17a); 32, 13 (griech. 35, 9b) übersetzt er nach Lesarten, welche die Vulgata und das Griechische der Komplutensis bei gleicher Abweichung von der Aldina und den späteren rezipierten Text mit einander gemein haben. In 48, 19 (griech. Vs. 17) übersetzt er nicht das wunderliche *τὸν Γώγ* der Aldina, sondern *τὸ ὕδωρ* in der Komplutensis und Vulgata. Folgende sieben Stellen übersetzt er nach singulären komplutensischen Lesarten: 19, 3; 21, 9. 27 (griech. Vs. 25); 23, 17 (griech. Vs. 13); 43, 17 (griech. Vs. 16f.); Vs. 25 (griech. 23b); 46, 9 (griech. 16, 3). Genauer habe ich diese Stellen besprochen in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1872, S. 531. Daß aber gleichwohl nur die Venediger Ausgabe der Aldina die Hauptgrundlage der Lutherischen Übersetzungsarbeit gebildet haben kann, glaube ich a. a. O. S. 529ff. erwiesen zu haben [1]).

Zu den Freiheiten, die Luther sich erlaubte, gehören öftere Auslassungen, von denen ich nur drei namhaft machen will,

---

[1]) Ein Exemplar der 1522 veröffentlichten komplutensischen Polyglotte hatte Kurfürst Friedrich der Weise aus Spanien zum Geschenk erhalten. Im Jahre 1548 wurde es mit der kurfürstlichen Schloßbibliothek von Wittenberg nach Jena gebracht, welche daselbst den Grundstamm der nachmaligen Universitätsbibliothek bildete. Es muß also das Exemplar Luthern wohl zugebote gestanden haben. Dennoch bleibt dessen Verhältnis zu dieser Bibelausgabe mindestens zweifelhaft. Vgl. meine Bemerkung in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie" 1873, S. 531. In Luthers übrigen Apokryphen bin ich spezifisch komplutensischen Lesarten nicht begegnet.

zu denen für ihn guter Grund vorhanden war. Nämlich Kap. 12 zwischen den Satz δὸς τῷ ἀγαθῷ καὶ μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ (im griech. Vs. 7; in der Vulgata weggelassen), weil Sirach diese Ermahnung schon fast unmittelbar vorher, Vs. 4, gegeben hatte, nur daß er daselbst εὐσεβεῖ statt ἀγαθῷ gebrauchte. — In Kap. 41 zwischen Vs. 17 und 18 läßt Luther sogar vier Glieder aus, von σοφία δὲ κεκρυμμένη bis σοφίαν αὐτοῦ (im Griech. 41, 14bc bis Vs. 15ab) als wörtliche Wiederholung von 20, 29f. im Griechischen, bei Luther 20, 32f. — Zwei Vordersätze, deren jeder einen ziemlich gleichlautenden Nachsatz hat, verbindet er in einen einzigen, um der zweimaligen Wiederholung desselben Nachsatzes überhoben zu sein. — Anderseits macht er willkürliche Zusätze, nämlich 10, 22 (nach 10, 18 des Griechischen): „der Mensch ist nicht böse geschaffen". 12, 13: „und von ihnen zerrissen wird". Nachdrucksvoll, obschon dem Griechischen fremd ist das siebenmalige „schäme dich" in 12, 23—29.

Dreimal übersetzt er nach Konjektur; nämlich 33, 31 (griech. 30, 40b ὡς ψυχή σου ἐπιδεήσεις αὐτοῦ): „denn du bedarfst sein als deines eigenen Lebens", also nach der von den meisten Späteren befolgten Konjektur ὡς ψυχῆς σου. — 36, 23 (griech. Vs. 26) übersetzt er πάντα ἄῤῥενα ἐπιδέξεται γυνή falsch: „die Mütter haben alle Söhne lieb", und weiß diese Übersetzung nur dadurch zu sichern, daß er im folgenden Gliede ἔστι δὲ θυγάτηρ θυγατρὸς κρείσσων sehr kühn statt θυγατρός als vermeintlich richtige Lesart υἱοῦ konjizierte: „und doch gerät bisweilen eine Tochter besser als der Sohn". — In 42, 2 (auch im griech. Texte) verstand er δικαιῶσαι ἀσεβῆ nicht und übersetzt daher, als wenn εὐσεβῆ zu lesen wäre statt ἀσεβῆ.

Um Verfehlungen und Quid-pro-quo's zu übergehen, hebe ich als Beispiel absichtlich freier Wiedergabe des Griechischen nur folgende aus, durch welche er wahrscheinlich den Gedanken des Schriftstellers zu verbessern sucht. So 41, 20—22 (griech. Vs. 17—19a), wo er die Personen, vor denen sich zu schämen Sirach ermahnt, zu Subjekten der Pflicht, sich zu schämen, macht. — Statt 43, 19 (griech. Vs. 17cd) wörtlich zu über-

setzen: „Wie herabfliegende Vögel streuet er Schnee, und wie sich niederlassende Heuschrecken sein Fall“, giebt er dem Gedanken folgende ohne Zweifel viel schönere Wendung: „Und wie die Vögel fliegen, so wenden sich die Winde und wehen den Schnee durcheinander, daß er sich zu Hause wirft, als wenn sich die Heuschrecken nieder thun.“ — Kap. 40, 18 (auch im Griech.) würde im möglichsten Anschluß an das Griechische zu übersetzen sein: „Eines Genügsamen und Arbeiters Leben ist süß und doch über beides ist der, welcher einen Schatz findet.“ Diesen auf das Irdische gerichteten beschränkten Sinn des jüdischen Weisen veredelt er durch die schöne freie Übersetzung: „Wer sich mit seiner Arbeit nähret und läßts ihm genügen, der hat ein fein ruhiges Leben. Das heißt einen Schatz über alle Schätze finden.“ Schon der Altlateiner hielt hier eine Verbesserung des Sinnes für geboten: „et in ea (d. h. vita sibi sufficientis operarii) invenies thesaurum“. — In zwei Stellen sucht Luther durch freie Übersetzung das Dekorum zu wahren: Kap. 26, 15 (gr. Vs. 12d) würde wörtlich so zu übersetzen sein: „Sie (das wollüstige Weib) öffnet jedem Pfeile den Köcher.“ Luther: „Sie nimmt an was ihr werden kann.“ Kap. 47, 21 (gr. Vs. 19) übersetzt er in einer Anrede an König Salomo: „Dein Herz hing sich an Weiber und ließest dich sie bethören“ statt wörtlich: „Du legtest deine Weichen an die Weiber und gabst dich in (ihre) Gewalt mit deinem Leibe.“ — In drei Stellen giebt er Gnomen in **Reimen**: „So gehet es dem auch, der sich an die Gottlosen **hänget** und sich in ihre Sünden **menget**“, 12, 13. „Thue nichts ohne **Rat**, so gereut's dich nicht nach der **That**“, 32, 24 (gr. 35, 19). „Geld und **Gut** machet **Mut**; 40, 26 (auch im Griech.). Eine Paronomasie bringt er an in 18, 5: „wehren noch mehren“, wo es nach dem Griechischen heißen müßte: „**mindern** noch hinzuthun“.

Wahrscheinlich um dem **christlichen** Bedürfnis besser zu entsprechen, gebraucht er häufig den Ausdruck **Gottes Wort**, wo die Textvorlage etwas anderes hat. So für *νόμος* in 9, 22 (gr. Vs. 15), 15, 1; 32, 19 (gr. 35, 15) und Vs. 28 (gr. 23); 35 (gr. 36), 2; für *σοφία* in 4, 15 (gr. Vs. 14);

34, 8 (gr. 31, 8); für διαθήκη θεοῦ 11, 20 (gr. Vs. 18); für διήγησις θεῖα 6, 35 (gr. Vs. 34). Die Redensart κατασπεύδειν ἐπὶ τὰ χρίματα αὐτοῦ (d. i. θεοῦ) zu Gottes Geboten eilen, d. h. ihre Kenntnis und Befolgung sich eifrigst angelegen sein lassen, übersetzt er „fleißig Gottes Wort hören", 18, 14 (gr. Vs. 13 [1]).

Bekanntlich liebt es Luther, da wo die Sache es mit sich bringt, wo es sich um Unedles und Gemeines handelt, starker und massiver Ausdrücke der Volkssprache sich zu bedienen [2]). Aber in keinem Buche hat er es häufiger gethan, als im Sirach, wo er Dinge des gemeinen Lebens bespricht. Das Außerordentlichste in dieser Beziehung leistet er in Kap. 31, 12 f. (griech. 34, 12): „Wenn du bei eines reichen Mannes Tisch sitzest, so sperre deinen Rachen nicht auf, und denke nicht: hier ist viel zu fressen." — Vs. 19 (gr. Vs. 20): „iß wie ein Mensch was dir vorgesetzt ist und friß nicht zu sehr". Kap. 37, 32—34 (gr. Vs. 29): „Friß nicht zu gierig, denn viel fressen macht krank und ein unsättiger Fras kriegt das Grimmen. Viele haben sich zu Tod gefressen [3])."

Es erübrigt noch zu bemerken, daß Luther auch den Prolog des griechischen Übersetzers des Sirachsbuchs mit verdeutschte. Da derselbe in den späteren Oktav-Ausgaben der lutherischen Bibel weggelassen wurde [4]) und demzufolge vielen unserer Leser nicht zur

---

[1]) Mit derselben Freiheit setzt er Gottes Wort für νόμος 2 Macc. 2, 21; für θείους νόμους, 2 Macc. 4, 17; λόγοι ἀγαθοί (tröstende Worte) 2 Macc. 15, 11; für βιβλία ἅγια, 1 Macc. 12, 9; für via veritatis, Tob. 1, 2; für timere deum 1, 10; monita salutis 1, 15; Gottes Wort und Strafe für χρίματα: δίκαια, Susanna, V. 9. Solcher Freiheit im Gebrauche des Ausdruckes Wort Gottes bedient sich Luther im Kanon nur Micha 6, 8; 7, 11. Hosea 4, 1. 6.

[2]) Ausführlich behandelt diesen Punkt Wetzel, Die Sprache Luthers in seiner Bibelübersetzung (Stuttgart 1859), S. 31 ff.

[3]) Ausführlicheres s. in meiner Abh. in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1872, S. 535 f.

[4]) Aus den genauen Nachrichten, welche Herr Pastor Karl Bertheau in Hamburg nach sorgfältiger Einsicht in die reiche Sammlung lutherischer Bibeln in der Hamburger Stadtbibliothek auf meine Bitte mir gütigst hat zugehen lassen, glaube ich mit ziemlicher Sicherheit annehmen zu dürfen, daß sämtliche Foliobibeln von 1534 an bis zur letzten Auflage der Kurfürstbibel

Hand sein wird oder nicht zugebote steht, derselbe aber in die revidierte Bibel wieder aufgenommen werden soll, so teile ich ihn hier mit, indem ich die von der Revisionskommission in ihm beschlossenen Änderungen durch gesperrten Druck bemerkbar mache, darunter zur Vergleichung Luthers eigene Lesarten setze. Luther hat ihn in vier Absätze geteilt. Dieselben sollen in der revidierten Bibel mit der Stierschen Versabteilung in der Art verbunden werden, daß der Anfang eines jeden Absatzes durch einen fetten Anfangsbuchstaben bezeichnet wird.

Vs. 1. **Vieles und Großes ist uns gegeben durch das Gesetz und die Propheten und die anderen**[1]), so denselbigen nachgefolget, daher man muß Israel billig loben um solche [2]) Weisheit und Lehre.

Vs. 2. **Darum** sollen nicht allein die, so es haben und lesen, weise daraus werden, sondern auch denen in der Fremde [3]) dienen mit Lehren und Schreiben.

---

vom Jahre 1768 (und auch wohl die Quartbibeln, mit Ausnahme der Cansteinischen) neben Luthers Vorreden zu den einzelnen biblischen Büchern auch die Übersetzung des Prologs zum Buche Sirach enthalten. Die Angabe der Erlanger Ausgabe der Werke Luthers, Bd. LXIII, S. 102, daß die Sirachvorrede erst in der Ausgabe von 1545 enthalten sei, ist falsch, wie ich aus Vergleichung der auf der jenaischen Universitätsbibliothek befindlichen Ausgaben von 1534 und 1536 konstatieren kann. Aber auch viele Oktavbibeln, wie die Lüneburger von 1636, 1659, 1690, 1693, 1707, die Wittenberger von 1664, 1702, die Leipziger von 1704, 1710, 1733; die Stuttgarter im Pfaffschen Bibelwerke enthalten genannte Vorreden. Folgende Ausgaben haben nur die Sirachvorrede.: Frankfurt a. M. 1582, 1602, Straßburg 1596, Hamburg 1690, 1708, Stuttgart 1704. Beide Vorreden fehlen in den Ausgaben von Straßburg 1537, Nürnberg 1688, Basel 1698, Stade 1703. Seit dem dritten Jahrzehent des 18. Jahrhunderts scheinen sie in allen Oktavbibeln weggefallen zu sein. — Von den Züricher Bibeln standen mir zur Vergleichung zugebote nur die erste vollständige Ausgabe von 1530 in Oktav, desgleichen die von 1828 und die zuletzt durchgreifend revidierte von 1868. Nur letztere enthält die Sirachvorrede.

[1]) Luther: „Es haben uns viel und große Leute die Weisheit aus dem Gesetz, Propheten und anderen — — dargethan“, nach der Vulgata: „multorum nobis et magnorum per legem — — sapientia demonstrata est“.

[2]) Luther: „ihre“.

[3]) Luther: „andere mehr“.

Vs. 3. So hat mein Großvater Jesus, nachdem er sich sonderlich befleißiget zu lesen das Gesetz, die Propheten und die anderen Bücher, so uns von unseren Vätern gelassen sind, und sich wohl darinnen gelobt hatte, sich vorgenommen [1]), auch etwas zu schreiben von Weisheit und guten Sitten,

V. 4. auf daß die, so gerne lernen und klug werden wollten, desto verständiger und geschickter würden, ein gut Leben zu führen.

Vs. 5. Darum bitte ich, ihr wollet es freundlich annehmen und mit Fleiß lesen und uns zu gut halten, so wir etwa in einigen Worten gefehlt haben, obwohl wir allen Fleiß gethan haben, recht zu dolmetschen [2]).

Vs. 6. Denn was in ebräischer Sprache geschrieben ist, das lautet nicht so wohl, wenn man's bringet in eine andere Sprache.

Vs. 7. Nicht allein dieses mein Buch, sondern auch das Gesetz selber und die Propheten und die übrigen [3]) Bücher lauten gar viel anders, wenn sie in ihrer eigenen [4]) Sprache geredet werden.

Vs. 8. Als ich nun in Ägypten kam im achtunddreißigsten Jahre des Königs Ptolemäus Euergetes und drinnen [5]) blieb, gewann ich Raum viel Guts zu lesen und zu schreiben.

Vs. 9. Darum sehe ich's für gut und not an, daß ich den Fleiß und die Mühe darauf legete und dies Buch verdolmetschte.

Vs. 10. Und wie viel ich Zeit hatte, arbeitete ich und kehrete Fleiß an, daß ich dies Buch fertig machte [6]) und an Tag brächte, auf daß auch die in der Fremde [7]), so lernen wollen, sich zu guten Sitten gewöhnen, auf daß sie nach dem Gesetze des Herrn leben mögen.

---

1) Luther: „Mein Großvater — — nahm er vor".

2) Luther: „ob wir nicht so wohl reden können, als die berühmten Redner".

3) Luther: „des Gesetzes, der Propheten und anderer".

4) Luther: „unter ihrer".

5) Luther: „zur Zeit des Königs Ptolemäi Euergetis und sein Leben lang drinnen".

6) Luther: „ausmacht".

7) Luther: „die Fremden".

Das erste Buch der Makkabäer erschien zuerst 1533 zu Wittenberg in zwei Einzelausgaben unter dem Titel: „Das Buch von den Maccabeern, darin das Fürbilde des Endechrists, Antiochus, beschrieben ist." Der einen dieser Ausgaben ist beigefügt „Die Historia von der Susanna und Daniel" und „Vom Bel und Drachen zu Babel". — Im ersten Maccabäerbuch ist Luther sehr häufig der Vulgata gefolgt. So gleich zu Anfang, wo er zu „Alexander" als zweite Apposition beifügt „der erste Monarch aus Gräcia" und so die Schwierigkeit glücklich umgeht, welche im Griechischen πρότερος oder πρότερον verursacht. — Kap. 2, 1: „auf dem Berge Moden", Vulg.: in monte Modin, griech. ἐν Μωδεΐν. — 2, 9 läßt er in Übereinstimmung mit der Vulg. das griech. ἀπεκτάνθη τὰ νήπια αὐτῆς unübersetzt. — 2, 15: „zu opfern und zu räuchern", Vulg. immolare et accendere thura, griech. bloß ἵνα θυσιάσωσιν. — 2, 16: „bleiben beständig", Vulg. constanter steterunt, was als passenderer Gegensatz erschien als das griechische συνήχθησαν. — 3, 6: „seine Feinde", inimici ejus, griech. οἱ ἄνομοι. — Kap. 9, 1 stellt Luther nach Vorgang der Vulg. (interea) an die Spitze des Satzes „mittlerzeit", zum Vorteil des geschichtlichen Verständnisses. — Kap. 16, 10: „Da verbrannte Johannes dieselbigen Festungen", nach dem lateinischen eas, auf turres bezogen. Aber nach dem Griechischen verbrannte er die Stadt, αὐτήν. Vgl. meinen Kommentar zu d. St. — Außerdem vergleiche man 2, 32 f.; 3, 15; 7, 41; 8, 17; 9, 38; 50; 16, 10. Mehrere Formen von Eigennamen entnimmt er dem Lateinischen, nämlich Laisa 9, 15; Bethbesen 9, 62. 64; Odaren 9, 66. Bei der großen Freiheit, die er in Behandlung dieser Bücher sich gestattete, kann es oft zweifelhaft sein, welchem der beiden Texte er folgte. Aber an vielen Stellen ist es sonnenklar, daß das Griechische der Aldina ihm als Vorlage diente. So z. B. 9, 40: „Jonathan und Simeon", griech. οἱ περὶ Ἰωνάθαν, während der Lateiner keine Subjekte namhaft macht. — Kap. 13, 20 kann „war ihm stets zur Seite" nur Übersetzung von ἀντιπαρῆγεν αὐτῷ sein; Vulg. ambulabant. Kap. 13, 29 übersetzt Luther πανοπλία wie Weish. 5, 18. Eph. 6, 11 u. 13 mit Harnisch, während

Vulg. arma hat. Vgl. außerdem 3, 48; 4, 15; 5, 3; 7, 2; 9, 48; 11, 63; 15, 22 f.; 39; 16, 4.

Als Beispiele von zum Teil ungemein freier Übersetzung oder Paraphrase sind hervorzuheben: 1, 16. (Über 1, 38. s. unten) 2, 6 f. 35. 49; 3, 43—45. 51. 55; 4, 3; 5, 38. 45—48; 6, 57; 8, 9; 10, 78; 11, 12. 18; 9, 11. 66; 11, 53; 12, 42. In 14, 9 übersetzt Luther: „Die Ältesten saßen im Regiment unverhindert und hielten gute Ordnung, und die Bürger besserten sich sehr an ihrer Nahrung und schafften Waffen und Vorrat zum Kriege", während es textgemäßer heißen müßte: „Die Alten saßen auf den Gassen und redeten mit einander von des Landes Bestem, und die Jüngeren kleideten sich mit Ehren und Kriegsrüstung." Es ist nicht zu verkennen, daß hier Luther ein angemesseneres und genaueres Bild des von vorausgegangenen Drangsalen befreiten Landes giebt, als der Schriftsteller. Damit hängt zusammen Vs. 12: „Und ein jeder besaß seinen Weinberg und seinen Garten" statt des wörtlichen: „saß unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum", Vs. 12. — Während er sonst וַיְהִי und *καὶ ἐγένετο* überall übersetzt: „und es begab sich" oder „und es geschah", läßt er es in unserem Buche unübersetzt: 1, 1; 5, 1; 6, 8; 7, 2; 9, 23; 10, 38 [1]). — Er setzt die direkte Rede in indirekte um: 5, 17. 19. 32. 42. 48; 7, 3; 10, 34. 55. 56 (hier sogar den Inhalt eines Briefs); 63; 11, 9—11. 55. 57. (Ebenso 2 Macc. 9, 4; 14, 9; 15, 2, und umgekehrt die indirekte in direkte 2 Macc. 3, 10—12). — Wo er glaubt, daß es der logischen Ordnung besser entspreche, stellt er Sätze um: 5, 11; 6, 49; 7, 42; 10, 80. 84; 12, 28. — Im Interesse der historischen Wahrheit liest er Kap. 8, 8: „Jonien und Asien" statt des textuellen „Indien und Medien". Er verschmilzt mit der Übersetzung seine Auslegung. So 3, 45: „Das Heiligtum war entweiht mit dem Götzen, der darin gestellet war"

---

1) Dasselbe gilt von dem dem genannten hebräischen Ausdruck im Sinne gleichkommenden, im 2. Macc.-Buch sehr häufigen *συνέβη* (vgl. meinen Kommentar zu 3, 2). Nur 10, 5 umschreibt er ihn sehr passend mit: „Und Gott schickte es also".

(vgl. mit 4, 43) nach der älteren Meinung, daß Antiochus IV. eine Statue des olympischen Jupiter im Tempel habe aufstellen lassen. — 11, 8: „unterstand sich Alexander zu vertreiben" statt „er sann gegen Alexander böse Anschläge". Vs. 60 „Euphrat" statt „Fluß" — 16, 1: „zeigte ihm an, daß Cendebäus ihnen ins Land gefallen wäre und hätte Schaden gethan" statt „was Cendebäus vollbrachte". Das Äußerste in dieser Beziehung leistet er 1, 38 (griech. 36), wo er die sehr anschauliche Vorstellung, die er sich von der daselbst erzählten Sache macht, in Form von folgender Übersetzung mitteilt: „Und belagerten da das Heiligtum und lauerten auf die Leute, die in den Tempel gingen und fielen heraus aus der Burg in das Heiligtum, den Gottesdienst zu wehren" statt des textgemäßen: „und ward im Hinterhalt gegen das Heiligtum und ein böser Widersacher gegen Israel alle Zeit".

Nicht selten macht er Zusätze, wie 2, 56: (Caleb) „strafte das Volk". — 6, 49: „darinnen man die Felder mußte feiern lassen, und sie erlangten Geleit vom Könige, daß sie sicher heraus möchten gehen". — 7, 2: „Hauptstadt". Vs. 11: „aber es war eitel Betrug". — 8, 5: „neulich" und Vs. 7: „jährlich". — 9, 7: „zu trösten", und Vs. 17: „da mußte sich Judas gegen diese kehren und wehrete sich lange". Vs. 55: „Gott strafte den Alcimus". — 10, 38: „und Galiläa". — 11, 67 zur Orientierung der Leser: „des vorigen Demetrius Sohn". — 11, 42: „aber jetzt bin ich in großer Gefahr". — 13, 21: „ehe sich's Simon versähe". Vs. 23 falscher Einsatz: „Juda". Vs. 37: „die wir euch zuvor zu erlassen zugesagt haben".

Größer als die Zahl der Einschiebungen ist die der Auslassungen. Da, wie wir sahen, Luther durch die Einsätze, so wie durch freie Übersetzung dem Verständnis der Leser zuhilfe zu kommen sucht, so haben wir die Auslassungen wohl nicht in Leichtsinn oder Eilfertigkeit, sondern in der sehr wahrscheinlichen Meinung zu suchen, daß das Ausgelassene zum Verständnis des Erzählten nicht unbedingt nötig sei [1]). Außer den unten in der

[1]) Schon der 1720 als Generalsuperintendent von Bremen und Verden gestorbene, durch die Stader Bibeln um den Text der Lutherbibel sehr ver-

Anmerkung angeführten Stellen sind zu bemerken: In 3, 3 ist nach „Held“ ausgelassen: „gürtete sich mit Kriegswaffen, that Schlachten“ [1]). — Kap. 3, 37 verkürzt Luther; vollständig muß es heißen: „und der König nahm die andere Hälfte seines Kriegsvolkes und zog aus von seiner Stadt“. — Kap. 4, 21 zu Anfang ist einzusetzen: „Da sie aber das sahen, wurden sie sehr verzagt.“ — Kap. 5, 7 muß es vollständig lauten: „und sie wurden von ihm geschlagen, und er schlug sie“. — 5, 28: „mit seinem Heere“ nach „Judas“. — 5, 54 übergeht Luther die ihm wahrscheinlich unglaublich vorkommende Angabe, daß kein einziger Jude in dem erzählten Feldzuge umgekommen sei. — 6, 2 frei und verkürzend: „Der König aus Macedonien“ statt: „Der Macedonier, welcher der erste König der Griechen war“. — 6, 37 wird nach „Turm“ in Luthers Sprache zu ergänzen sein: „so auf seinem Rücken mit Kunst gegürtet war.“ — 6, 58: „laßt uns diesen Leuten die Hand reichen und“. — Kap. 8, 7 übersetzt Luther den Satz ἔλαβον αὐτὸν ζῶντα nicht, jedenfalls wegen dessen Ungeschichtlichkeit. — 8, 15 übergeht er die falsche Angabe, daß der römische Senat sich täglich versammelt habe. — 9, 5 übersetzt er ἐκλεκτοί nicht, wahrscheinlich weil nach dem folgenden Verse die Betreffenden dieses Prädikates sich nicht würdig erwiesen. — 9, 34: „am Sabbat“ und „über den Jordan“, zwei schwer zu rechtfertigende Auslassungen. — 9, 45 am Schluß: „und es ist kein Raum zum Ausweichen“. — 10, 33: „ohne Bezahlung“ (δωρεάν) nach „frei sein“. — 10, 35 am Schluß:

---

diente Johann Diecmann fand folgende Ergänzungen für nötig, die nachmals in die Cansteinschen und meisten späteren Ausgaben aufgenommen wurden. Kap. 1, 68: „und es war ein großer Zorn über Israel“; 5, 52: „gegen Bethsan über“; 10, 49: „sich unter einander“; 13, 48: „und dankte und lobete Gott“. Desgl. in 2 Macc. 11, 18: „auf billige Mittel“. Die in 2 Macc. nach 8, 2 von Luther gelassene größere Lücke (über dieselbe s. unten) zu ergänzen nahm Diecmann Anstand, um den Vorwand eigenmächtiger Veränderung oder Interpolation der deutschen Kirchenbibel zu entgehen. Vgl. Palm a. a. O., S. 398.

[1]) Meine Übersetzung des Ausgelassenen gebe ich in Worten aus dem Sprachschatz der Lutherischen Übersetzung.

„und soll niemand Macht haben ihrer einen zu bedrängen und zu beschweren vonwegen einiges Handels". — 10, 42: „oder dessen Zugehör" (vgl. 11, 34) nach „Tempel". — 11, 4: „und ihre Vorstädte" nach „Stadt". — 11, 34: „so von Judäa zu Samaria gethan sind" nach „Ramathä". — 12, 53 „und eroberte es" nach „Joppe". — 13, 1 ist ἤθροισε τὸν λαόν nicht übersetzt. — 13, 51 verkürzt Luther „mit allerlei Saitenspiel", statt dessen es vollständig lauten muß: „mit Zithern und Zymbeln und Lauten und Psalmen und Liedern". — 15, 1 und 14 starke Verkürzung. — 15, 2: „und Fürsten" nach „Hohenpriester". — 16, 3 „und ihr steht durch Gottes Gnade in den besten Jahren" (fehlt auch in der Vulgata) [1].

Noch ist zu erwähnen, daß Luther 7, 45; 9, 52; 13, 54; 14, 7. 34; 15, 28. 35; 16, 1. 19. 11 fälschlich Gaza statt Gazara oder Gazera gesetzt hat. — Auch ist unserem Buche der sonst nirgends in der Bibel gebrauchte Ausdruck mittlerzeit eigentümlich: 6, 55; 9, 1. 67; 11, 41; 12, 13; 13, 39; 15, 25. — Zu bedauern ist, daß Luther das dem König Antiochus IV. erteilte Prädikat Ἐπιφανής nach Vorgang der Vulgata in 10, 1 (nobilis) mit Edler übersetzt, da der gewöhnliche Leser aus dem Volke dieses Wort im sittlichen Sinne verstehen und darum nicht begreifen wird, wie man einem Könige, von dem so große Grausamkeiten berichtet werden, dieses Prädikat habe erteilen können. Entweder war der griechische Ausdruck beizubehalten (dies das Rätlichste) oder der Erlauchte zu übersetzen.

Das zweite Buch der Maccabäer, die Bücher Tobias und Baruch, der Gesang der drei Männer und die Stücke in Esther scheinen nicht in Einzeldrucken (wenigstens wird nirgends solcher gedacht) erschienen, sondern unmittelbar aus der Presse in die erste

[1] Die falsche Lesart παῖδας, Vulg.: pueros (statt πέδας), in 3, 42 hat Luther mit Recht unübersetzt gelassen.

vollständige Bibel vom Jahr 1534 aufgenommen zu sein [1]). Das zweite Buch der Maccabäer hat Luther gerade so behandelt, wie das erste, nur daß er die Vulgata ungleich seltener benutzt. Derselben gehören an: „die mit ihm waren" (qui cum eo erant) 1, 16. — „Den Ort" (hunc locum, griech. τοῦτο, dieses Wasser) Vs. 36 — „und setzte den Menelaus ab" (et Menelaus remotus est a sacerdotio) 4, 29. — „Antiochien" statt „Athen" 6, 1. — „am fünften Tage" statt „am fünf und zwanzigsten" 10, 35. — „Dioskori" statt „Xanthikus" 11, 9. — „eine Stadt, die mit Brücken wohl bewahret und mit einer Mauer umschlossen war" (civitatem firmam moeris pontibusque circumseptam) 12, 13, wo Luther offenbar wegen der Unklarheit des griechischen Textes den lateinischen vorzieht. — Belege dafür beizubringen, daß er sonst überall aus dem Griechischen übersetzt, halte ich für unnötig. Ich bemerke nur, daß das 1, 24 von Gott gebrauchte Prädikat „Gesalbter" Übersetzung der aldinischen Lesart χῥιστός ist statt χρηστός, Vulg. bonus.

Als Beispiele sehr freier Übersetzung oder Umschreibung sind hervorzuheben: 2, 29 (griech. Vs. 28); 3, 16; 4, 30. 37. 40; 5, 10 (hier paraphrasierende Briefe); 6, 23; 7, 2. 22; 9, 4. 8. 11; 9, 28. 12. 15. — In 9, 28 übersetzt er ἐν τοῖς ὄρεσιν „in der Wildnis", wodurch das Tragische des Todes Antiochus' IV. schärfer gezeichnet wird. Nicht übel sind folgende Zusätze oder Einschaltungen: „Diana" 1, 14, wodurch er den Leser belehren will, welches Wesen unter Nanäa (oder wie er schrieb Nane Vs. 15) zu verstehen sei; — „junge" vor „König" 4, 21. — „Wiewohl es ein ungleicher Zeug war" 10, 28; — „und stopfe die bösen Mäuler" 14, 36. Unbefugt dagegen ist der Zusatz: „die nicht besetzt war". — Anderwärts verkürzt er: 2, 32 f. (griech. Vs. 31 f.); 12, 39; oder erlaubt sich Auslassungen. So hätte er 1, 16 beginnen sollen: „und öffnete die verborgene Thür der Decke". In 4, 13 übersetzt er: „und das heidnische Wesen

---

1) Vgl. Schott a. a. O., S. 73 f. — Ohne einen Beleg beizubringen, läßt die Erlanger Ausgabe von Luthers Werken LXIII, 98. 103. 106 f. die genannten Apokryphen zuerst im Jahre 1533 erscheinen.

nahm also überhand", statt dessen es vollständig heißen müßte: „Und das heidnische Wesen nahm durch des gottlosen und Nicht-Hohenpriesters Jason also überhand". — Von jeher hat man die Auslassung des längeren Abschnittes 8, 33—36 befremdlich und unerklärlich befunden [1]).

Die Revisionskommission hat die Lücke in folgender Fassung auszufüllen beschlossen. Vs. 33: „Sie feierten aber den Sieg daheim zu Jerusalem und verbrannten den Kallisthenes und einige andere, welche die heiligen Thore angezündet hatten und in ein kleines Haus geflohen waren, daß sie also den verdienten Lohn ihres gottlosen Wesens empfingen."

Vs. 34: „Der Erzbösewicht Nikanor aber, der die tausend Kaufleute mitgebracht hatte, daß sie die Juden kaufen sollten",

Vs. 35: „wurde durch die Hilfe des Herrn von denen gedemütigt, die er für die allergeringsten gehalten hatte. Und nachdem er sein prächtiges Gewand abgelegt hatte, kam er ganz allein wie ein entlaufener Knecht mitten durchs Land nach Antiochien und war über die Maßen traurig, daß sein Heer zunichte geworden war."

Vs. 36: „Und der sich unterwunden hatte, er wollte von den Gefangenen Jerusalems das Geld lösen, das er den Römern jährlich zu bezahlen schuldig war, mußte verkündigen, daß Gott für die Juden streite, und daß die Juden darum unüberwindlich seien, weil sie wandelten in den Geboten, die ihnen Gott gegeben hat."

Endlich hat Luther in 9, 25 die Worte γέγραφα δὲ πρὸς

1) Sollte (um eine nur schüchterne Vermutung auszusprechen) der Grund der Auslassung vielleicht in einem ästhetischen Interesse Luthers zu suchen sein? Die kleine Erzählung macht nämlich den Eindruck, als müßte Nikanor mit der schimpflichen Flucht seine Rolle ausgespielt haben und aus der Geschichte verschwunden sein. Nun aber tritt er von Kap. 14, 12 ff. von neuem auf den Schauplatz. Da mochte Luther das 8, 33 ff. Erzählte für eine das zwischen den Juden und Nikanor sich abspielende Drama störende Scene halten. Oder aber auch, er hielt es für unwahrscheinlich, daß der Mann, der durch die schimpfliche Flucht das Ansehen des syrischen Königtums so schwer kompromittiert hatte, bald darauf wieder eine hohe und einflußreiche Stellung erlangt habe.

αὐτὸν τὰ ὑπογεγραμμένα sicher mit Absicht ausgelassen, weil der Erzähler den von Antiochus Epiphanes angeblich an seinen Sohn und Nachfolger geschriebenen Brief nicht mit aufgenommen hat.

Nicht uninteressant ist es, wie Luther über die Aufgabe des Übersetzers sich hinwegsetzend als Kritiker verfährt in 1, 7 und 10. Um nämlich (griech. Vs. 9) die bekannte in dem Datum „im Jahr 169" (aer. Sel. = 143 vor Chr.) liegende, gegen die Echtheit des Briefes (griech. 1, 1—9) entscheidende chronologische Schwierigkeit zu beseitigen, stellt er dasselbe an den Anfang des zweiten Briefs in Vs. 10 und tilgt das an den Schluß von Vs. 9 gehörende Datum „im Jahr 188" (= 124 vor Chr.). Da nun aber unter dem Vs. 10 genannten Judas der Schriftsteller sicher Judas den Maccabäer verstanden hat, der in genanntem Jahre nicht mehr lebte, so wandelt er den Namen in Johannes um, indem er ohne Zweifel Johannes Hyrkanus verstanden wissen wollte. — In 11, 33 und 38 mochte er es (freilich mit Unrecht) für unwahrscheinlich halten, daß die Vs. 27 bis 33 und Vs. 34—38 erwähnten Urkunden an einem und demselben Tage ausgestellt sein, daher er das Datum von 11, 38 als Zeitangabe zu 12, 1 zieht.

Bekannt ist Luthers Art, für biblische Münzen, Maße, Ämter, Amtstitel, Gebräuche u. dgl. deutsche Bezeichnungen mehr oder weniger analogen oder auch sehr entfernt ähnlicher Objekte zu gebrauchen. Aus den Maccabäerbüchern gehören hierher: „Vogteien" (auch von de Wette beibehalten) für *τοπαρχίαι*, 1 Macc. 10, 30 (griech. Vs. 28); „Ämter" (= Amtsbezirke) 2 Macc. 3, 3; „den Ball schlagen" statt „den Diskus werfen" 4, 14; „einen Reichstag ausschreiben" 4, 21; „Maien" (für *θύρσοι*) 10, 7; — „35 000 Gülden" statt „70 000 Drachmen" 10, 20; „April" für „Xantikus" 11, 30. — Hie und da in seiner Bibel nennt er die heidnischen Tempel Kirchen[1]), aber doch in keinem Buche so häufig als im 2. Macc.-Buch, nämlich 1, 15; 6, 2 (zweimal);

---

[1]) Ausführlich handelt über dieses Wort Jütting, Biblisches Wörterbuch zu — — Luthers Übersetzung (Leipzig 1864), S. 100f.

9, 2; 10, 2; 14, 33 (wo Nikanor sagt: „Ich will dieses Gotteshaus schleifen und dem Bacchus eine schöne Kirche an die Statt setzen." (Vgl. auch Baruch 6, 42.) Vom Tempel in Jerusalem gebraucht er den Ausdruck nur 2 Macc. 2, 9.

In den Maccabäerbüchern stimmen oft ganze Stellen der Züricher Bibel vom Jahre 1828 mit der Lutherischen überein. Hieraus ist aber nicht etwa zu schließen, daß Luther jene Bibel, deren erste vollständige Ausgabe schon 1530 erschien, benutzt habe. Denn diese erste Ausgabe bietet von Luther ganz Verschiedenes. Die teilweise Übereinstimmung kann daher nur durch eine der öfteren Revisionen bewirkt worden sein, welche diese Bibel unterzogen wurde und in denen man Luthers Bibel benutzte.

Völlig unbegründet, weil auf keinen historischen Beweis gestützt, ist die Angabe des von hoher Bewunderung seines Lehrers Melanchthon erfüllten David Chyträus, daß die Maccabäerbücher von Melanchthon übersetzt seien, wie schon der Charakter ihres Deutsch beweise, welches reiner und verständlicher sei, als das Lutherische [1]. Allein wie hätte in diesem Falle Luther auf dem Titel der Urausgabe des ersten Buchs (vom zweiten ist eine solche nicht bekannt) als Übersetzer sich bezeichnen können? In Kenntnis und Handhabung des Deutschen aber ist Luther bekanntlich von keinem seiner Zeitgenossen übertroffen worden. Melanchthon „schreibt kein fließendes Deutsch. Jedenfalls nimmt es sich neben dem Luthers recht unbeholfen aus." [2]) Auch würde Melanchthon wohl

---

[1]) Im Onomasticum (ed. Viteb. 1578) p. 486 (ich entlehne die Anführung aus Schott a. a. O., S. 71) sagt Chyträus: „In germanicis bibliis duo primi tantum Maccabaeorum libri ex graeca in teutonicam linguam conversi sunt a Philippo Melanchthone. Quem versionis germanicae auctorem etiam oratio propria et purissima et multo simplicior et facilior, quam in ceteris bibliorum libris demonstrat." Diese Behauptung ist von Martin Mylius (Chronographia scriptorum Mel. ad ann. 1529), Strobel (Melanchthons Verdienste um die heil. Schrift, Altdorf 1773, S. 19) und anderen nachgesprochen worden, von Palmer (a. a. O., S. 239), Panzer (a. a. O., S. 248), Schott (a. a. O., S. 71), Matthes (Philipp Melanchthon [Altenb. 1846], S. 58) mit Recht zurückgewiesen.

[2]) Adolf Planck, Melanchthon (Nördlingen 1860), S. 100.

schwerlich so viele Freiheiten in der Verdeutschung sich gestattet haben wie Luther.

Ganz denselben Erscheinungen, in Freiheit der Übersetzung, Umschreibungen, Erweiterungen und Verkürzungen, Auslassungen und Zusätzen, einzelnen kritischen Verbesserungen des Inhalts der biblischen Texte, wie in Sirach und den Maccabäerbüchern begegnen wir auch in den übrigen Apokryphen. Da diese von geringerer Wichtigkeit sind, so beschränke ich mich auf einzelnes Charakteristische. Wie schon bemerkt ward, hat Luther die Bücher Judith[1]) und Tobiä aus der Vulgata übersetzt. Doch hat er es auch nicht an einzelnen Blicken in den griechischen Text fehlen lassen. Dies ergiebt sich aus den Namensformen Hydaspes (Vulg. Jaduson), Arioch (Vulg. Erioch) — beides in Judith 1, 6 —, Bagoa (Vulg. Vagao) 12, 11; ferner aus der dem Sinne sehr angemessenen Übersetzung „was er (Gott) vor hat“ (*ἃ ἐβουλεύσατο;* Vulg. quae cogitavi), 12, 4; endlich aus 16, 19 (griech. Vs. 16): „Denn alles Opfer und Fett ist viel zu gering vor dir, aber den Herren fürchten ist sehr groß“, welchen Gedanken die Vulg. übergangen hat. — Das Wort *ἄβρα* (Vulg. abra), Lieblingssklavin, Zofe, hielt Luther für einen Eigennamen (worin ihm Stier in seiner verbesserten Lutherbibel gefolgt ist), indem er übersetzt „ihre Magd Abra“ (Vulg. abram suam) 6, 2. 11; 16, 28.

Auch im Buche Tobiä läßt Luther den griechischen Text nicht unberücksichtigt, indem er 13, 10 (Vulg. Vs. 11; griech. Vs. 9) übersetzt „wird dich züchtigen“ (*μαστιγώσει,* Vulg. castigavit te), „aber er wird sich dein wieder erbarmen“ (*πάλιν ἐλεήσει,* welchen zweiten Satz die Vulgata wegläßt). Sehr richtig, da der Erzähler seinen chronologisch-historischen Standpunkt in der Zeit

[1]) Vom Buche Judith kannte Palm nur einen Magdeburger Nachdruck vom Jahre 1534; Bindseil (a. a. O. V, 4) hat den in der Kirchenbibliothek zu Arnstadt befindlichen Wittenberger Originaldruck (von demselben Jahre) verglichen.

zwischen dem assyrischen und babylonischen Exile nimmt, folglich Jerusalem und dessen Tempel als noch bestehend voraussetzt, aber den alten Tobias deren Zerstörung und prächtige Wiederherstellung in der messianischen Zeit weissagen läßt, 14, 4—7 (bei Luther Vs. 6—9); 13, 9—18 (bei Luther Vs. 10ff.)[1]). Mit Rücksicht hierauf läßt Luther 13, 18 den alten Tobias sagen: „wird er lösen", statt liberavit in der Vulgata. — Um den vom Erzähler genommenen, in der Vulgata und demnach auch bei Luther verdunkelten chronologisch-historischen Standpunkt ans Licht treten zu lassen, soll nach Beschluß der Revisionskommission Kap. 14, 6 u. 7 im Anschluß an das Griechische künftig also gelesen werden:

„Zeuch nach Medien, mein Sohn! Ninive — — Friede sein. Und unsere Brüder werden zerstreut werden aus dem guten Lande. Und Jerusalem wird wüste sein und das Haus Gottes darin verbrannt werden und wird wüste sein eine Zeit lang."

Vs. 7: „Aber Gott wird sich ihrer wieder erbarmen und sie in das Land zurückführen, und sie werden das Haus bauen, nicht so wie das erste gewesen ist, bis der Zeit Lauf erfüllt ist. Und darnach werden sie zurückkehren aus ihrem Gefängnisse und Jerusalem herrlich aufbauen; und das Gotteshaus darin wird prächtig erbaut werden auf ewige Zeiten, wie die Propheten von ihr geredet haben." —

Da endlich von dem asketischen Rate, den nach 6, 19—23 der Engel Raphael dem jungen Tobias und seiner Braut giebt, in den griechischen Handschriften keine Spur sich findet, derselbe also wohl als ein Fündlein des Hieronymus anzusehen ist, so hat die Revisionskommission in einer Plenarsitzung einstimmig beschlossen, den Abschnitt bei Luther 6, 17—23 auf 6 Verse zu reduzieren und nach dem von den meisten Handschriften gewährleisteten septuagintalen Texte (bei Tischendorf Vs. 16—18) also zu geben:

Vs. 17: „Da sprach der Engel zu ihm, gedenkest du nicht der Worte, die dir dein Vater geboten hat, daß du dir ein Weib aus deinem Geschlechte nehmest?"

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Über einige, das Buch Tobit betreffende Fragen", in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1881, S. 44ff.

Vs. 18: „Und nun höre mich, Bruder; denn dein Weib wird sie werden, und um den bösen Geist kümmere dich nicht, denn in dieser Nacht wird dir diese zum Weibe gegeben werden."

Vs. 19: „Und wenn du in die Kammer kommst, so sollst du glühende Kohlen nehmen und von dem Herzen und der Leber des Fisches darauf legen und räuchern; so wird der böse Geist es riechen und fliehen und in alle Ewigkeit nicht wieder kommen."

Vs. 20: „Wenn du aber zu ihr nahest, so stehet beide auf und rufet zu dem barmherzigen Gott, so wird er euch erretten und sich erbarmen."

Vs. 21: „Fürchte dich nicht, denn dir war sie bestimmt von Ewigkeit, und du wirst sie erretten, und sie wird mit dir ziehen, und ich achte, du werdest von ihr Kinder haben."

Vs. 22: „Und als Tobias dies hörete, gewann er sie lieb und seine Seele hing sehr an ihr."

In Übereinstimmung mit Vorstehendem soll auch Kap. 8, 4 nach dem Griechischen also gelesen werden: „Darnach ermahnete Tobias die Jungfrau und sprach: Schwester stehe auf und laß uns beten, daß der Herr sich unser erbarme."

Im Buche Baruch 6, 30 (griech. Vs. 6, 31) hat es Luther durch die teilweis freie Übersetzung: „Und die Priester sitzen in ihren Tempeln mit weiten Chorröcken, scheren den Bart ab und tragen Platten, sitzen da mit bloßen Köpfen", augenscheinlich darauf abgesehen, die heidnische Priesterschaft als Typus der katholischen erscheinen zu lassen.

Die in die LXX und Vulgata der kanonischen Bücher Esther und Daniel eingeschalteten oder ihnen beigefügten apokryphischen Stücke (Stücke in Esther, Stücke in Daniel) erklärte Luther für „Kornblumen", „weil sie im Hebräischen nicht stehen"; wir haben sie daher „ausgerauft, und doch, daß sie nicht verdörben, hie (d. i. in seinem Bibelwerke) in sonderliche Würzgärtlein oder Beete gesetzt, weil dennoch viel Guts und sonderlich der Lobgesang Benedicite darin gefunden wird".

Am Schlusse der LXX des Buches Esther wird berichtet, im

vierten Jahr der Regierung „des Ptolemäus und der Kleopatra hätten der Priester Dossitheus und sein Sohn Ptolemäus „den vorstehenden“, das Purim betreffenden Brief (τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν φρουραί) herein (nach Ägypten) gebracht, von dem jener behauptete, es habe ihn Lysimachus zu Jerusalem ins Griechische übersetzt. Unter προκειμένη ἐπιστολή ist das griechische Buch Esther zu verstehen, welches als Brief des Mardochäus an die Juden angesehen werden sollte, s. Esth. 9, 20. Luther aber bezog den Ausdruck auf das königliche Ausschreiben des Artaxerxes, welches in den bisherigen Ausgaben der lutherischen Bibel unter den Zusätzen zum Buche Esther als Kap. 6 erscheint und, obschon nur den Raum eines Verses einnehmend, als Kap. 5 bezeichnet ist. In der Glosse dagegen bemerkte Luther, daß man das kleine Stück am Ende des 8. Kapitels vor dem 9. Kapitel des kanonischen Esterbuchs lesen möge. Nach Beschluß der Revisionskommission soll das Stück künftig am Ende der Stücke in Esther gelesen werden mit Wegfall der Kapitelziffer und mit der Überschrift: „Unterschrift des Buches Esther in der griechischen Übersetzung“, dabei in Parenthese mit kleiner Schrift: „sonst Kapitel 5“.

Das lieblichste Beispiel von Freiheit, die sich Luther nahm, findet sich in der Historia von der Susanna Vs. 54f. 58f., wo er die griechischen Wortspiele ὑπὸ σχῖνον — — σχίσει σε und ὑπὸ πρῖνον — — πρίσαι σε im Deutschen also nachbildet: „unter einer Linden [1]) — wird dich finden und zerscheitern; — unter einer Eichen — dich zeichen (= zeichnen) und zerhauen“.

Das Gebet des Königs Manasse gehört unter diejenigen kleineren biblischen Stücke, welche Luther verdeutschte, noch ehe er seine große Übersetzungsarbeit begann. Luthers Übersetzung erschien zuerst in Leipzig 1519 als Anhang zu der nachher öfter heraus-

---

[1]) Hierzu bemerkt Luther in der Glosse: „Im Griechischen stehet unter einem Schino, das heißt latine Lentiscus, und ist der Baum, davon das Gummi fleußt, so man Mastich nennt. Weil aber der Baum uns Deutschen nicht bekannt, hat man einen anderen dafür nehmen müssen.“

gegebenen kleineren Schrift: „Kurze Anweisung, wie man beichten soll“. Da das Gebet in der Complutensis und Aldina fehlt, so war Luther lediglich an die Vulgata gewiesen. Derjenige Text, den van Eß in seine Ausgabe der Vulgata Tl. II, S. 596 aufgenommen hat, ist wörtliche Übertragung des Griechischen. Luthers Übersetzung ist kürzer. Doch versicherte mir mein Freund und Revisionskollege, Hr. Pfarrer Dr. Schröder zu Endersbach im Württembergschen, Luthers Text stimme fast wörtlich mit einer in Stuttgart befindlichen Ausgabe der Vulgata vom Jahr 1512 überein. Bei der Unbedeutendheit des Schriftstücks hat die Revisionskommission Anstand genommen, die Lücken in Luthers Text aus dem Griechischen auszufüllen.

2.

Das im Staatsarchiv zu Zürich wieder aufgefundene Original der Marburger Artikel im Faksimile

mit erläuternden Vorbemerkungen

von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer in Hinweil.

Als ich anläßlich meiner Studien über Zwinglis Tauflehre u. a. mit den Marburger Artikeln mich beschäftigte, befand ich mich durch die Güte des Tit. Staatsarchivariats in der angenehmen Lage, das Original mit den eigenhändigen Unterschriften der Reformatoren vergleichen zu können. Nach Osianders Bericht (Corpus Reformat. XXVI, p. 115 oben) sind in Marburg drei Exemplare unterzeichnet worden, die sämtlich lange Zeit für ver-

loren gegangen galten, bis Heppe im Regierungsarchiv zu Kassel ein erstes auffand und es 1847 im Faksimile veröffentlichte. Ein zweites, dessen Echtheit schon um des Aufbewahrungsortes willen keinem Zweifel unterlag, war nunmehr zu meiner Einsicht gelangt, und ich glaubte, eine Veröffentlichung desselben im Faksimile sei darum um so mehr von Interesse, als erst seit Auffindung dieses Doppels der authentische Text der Marburger Artikel in seinem ganzen Umfang festgestellt werden kann. Den Herren Staatsarchivaren, Dr. Strickler und Dr. Schweizer, die mir in zuvorkommender Weise die Veröffentlichung ermöglicht haben, spreche ich hier meinen verbindlichsten Dank aus.

Das in Rede stehende Aktenstück, dessen ganz getreue Nachbildung das dargebotene Faksimile ist, besteht aus drei Foliobogen und einem einzelnen Blatt, das vermittels eines Rückens mit den drei Bogen verbunden, resp. zusammengeheftet ist. Es ist, was Papier und Schrift anbelangt, wohl erhalten, aber ganz schmucklos und nicht frei von Schreibfehlern. Einen ersten Bogen bilden die Seiten 1, 2, 7 und 8, einen zweiten Bogen die Seiten 3, 4, 5 und 6, einen dritten Bogen nur eine beschriebene (S. 10) und drei leere Seiten, das abschließende einzelne Blatt endlich enthält die letzte Seite des fortlaufenden Textes (S. 9) und Seite 11 mit den Unterschriften. Daraus geht klar hervor, daß Bogen 3 mit den drei leeren Seiten nicht zum ursprünglichen Konzept gehörte, denn er unterbricht ja störend die Reihenfolge der Seiten und stünde richtiger hinter den Unterschriften am Schluß des Ganzen, wie er ja wirklich separat ausgefertigt und dem Aktenstücke beigegeben worden ist. Der Grund, warum er zwischen die zwei Bogen und das abschließende letzte Blatt hineingeheftet wurde, läßt sich indessen leicht erraten. Sein Inhalt soll dadurch dem Dokument einverleibt und als dessen authentischer Bestandteil auch äußerlich gekennzeichnet werden. Würden die Unterschriften voranstehen, so könnte es ja leicht den Anschein gewinnen, wie wenn die Vereinbarung nicht auf das Nachkommende sich ausgedehnt hätte, wie wenn in diesem ein willkürlicher Zusatz vorläge.

Es muß nun auffallen, daß der auf S. 10 stehende Nach-

trag, der gewiß auch dem in Kassel aufgefundenen Original beigegeben, aber eben nicht beigeheftet war, verloren gegangen ist. Da dort wie im Züricher Dokument die Unterschriften auf der Rückseite des letzten Blattes sich unmittelbar an den Schluß des fortlaufenden Textes anreihen, konnte Heppe natürlich nicht auf die Vermutung kommen, daß seinem Exemplar ein integrierender Bestandteil fehle. Er mußte im Gegenteil die schon in den ältesten Drucken sich findenden Zusätze als unecht verwerfen, wobei freilich rätselhaft blieb, wie sie sich dort einschleichen konnten. Heppe gelangte durch Vergleichung der Schwabacher Artikel, welche die nämlichen Zusätze in etwas weiterer Ausführung enthalten, zu der Ansicht, sie seien aus dem Konzept der letzteren in die älteste Druckausgabe der Marburger herübergekommen (doch warum zugleich auch in die von dieser unabhängige, durch Osiander nach einem mitgenommenen Exemplar besorgte Nürnberger Ausgabe und warum vollends in die Züricher?). Und er erblickte überdies in dieser Kombination eine Hauptstütze für die auf einer Notiz des Veit Dietrich [1]) beruhende Annahme, Luther habe mit seinen Kollegen die Schwabacher Artikel noch in Marburg unmittelbar vor seiner Abreise nach Schleiz konzipiert. So kam er denn zu folgendem Resultat: „Da sich jene unechten Stellen in allen Ausgaben der Marb. Artt. finden, so kann diese Erscheinung nur durch die Annahme erklärt werden, daß die Schwabacher Artikel ebenda zustande gekommen sind, wo die Marb. Artt. ausgearbeitet und zuerst veröffentlicht wurden, d. h. in Marburg. Denn offenbar müssen das Konzept der Schwabacher und die zur Veröffentlichung benutzte Kopie der Marb. Artt. aus einer Hand gekommen sein, wenn sich jene unechten Stellen aus den Schwabachern in die allererste Marburger Ausgabe der Marb. Artt. einspicken konnten." Diese Hypothese, die ohnedies etwas Künstliches hat, fällt durch Vergleichung des Züricher Dokumentes, das jene Zusätze als offiziellen Nachtrag enthält, dahin. Nicht nur die Einfügung derselben, sondern namentlich auch die unverkennbare Iden-

1) Praefatio Lutheri scripta Coburgi ad XVII articulos Marpurgi scriptos (Corp. Ref. XXVI, 138 Anm.).

tität der Handschrift und die Übereinstimmung in Dialekt und Orthographie verbürgen den offiziellen Charakter, der zudem allein die Thatsache zu erklären vermag, daß fragliche Zusätze meines Wissens in allen Druckausgaben von Anfang an sich vorfinden. Ob vor oder nach Abfassung dieses Nachtrags unterschrieben wurde, läßt sich nicht mehr entscheiden; aber sicher ist, daß der Nachtrag allgemeine Zustimmung fand und zum authentischen Text zu rechnen ist. Ebenso wenig läßt sich entscheiden, von welcher Seite diese Zusätze beantragt wurden. Ich äußerte in meinem Artikel über Zwinglis Tauflehre [1]) die Ansicht, es sei ohne Zweifel von reformierter Seite geschehen, weil Ökolampad wirklich einiger weniger von dieser Partei gewünschter Abänderungen gedenkt, und weil die Zusätze zugleich am betreffenden Ort im Text oder als Randbemerkung von anderer Hand und teilweise in anderem Dialekt notiert sind (auch die Tinte ist blasser); sie möchten dann, bemerkte ich, auch von den Lutheranern angenommen und vom Schreiber als Nachträge offiziell dem Aktenstück beigefügt worden sein. Diese Auffassung des Hergangs ist mir aber bei näherer Überlegung aus folgenden Gründen fraglich geworden: 1) deutet der Wortlaut jener Notiz des Ökolampad: „Ut articuli Zwinglio et mihi praelecti, quaedam verba dumtaxat mutare petiimus propter contentiosos quosdam, qui verba magis quam verborum sensa urgent“ (Zw. Opp. IV, 191) auf Änderungen und nicht auf Zusätze; es bezieht sich also dieselbe wohl ausschließlich auf einige unbedeutendere Korrekturen; 2) enthalten die Zusätze nichts der Anschauung der Schweizer Eigentümliches, und 3) sind eben diese Zusätze fast wörtlich in die Schwabacher Artikel, die den Lutherischen Lehrtypus entschiedener repräsentieren und schärfer ausprägen, hinübergenommen worden. Sie gehen also eher auf Lutherische Initiative zurück, fanden aber natürlich leicht auch die Zustimmung der Reformierten.

Die Eintragung in den Text oder an gehöriger Stelle am Rand wurde dann wohl nachträglich durch irgendeine in Schweizerdeutsch schreibende Hand vorgenommen; ob für die Veranstaltung

---

[1]) Stud. u. Krit. 1882, H. 2, S. 272 Anm.

des Druckes, ist ungewiß, weil zwar das Original-Dokument der Züricher Druckausgabe zugrunde gelegen zu haben scheint, diese aber doch nicht als ein wörtlicher Abdruck desselben sich darstellt, indem sie die Unterschriften in anderer Reihenfolge aufführt und den Text in schweizerischer Mundart reproduziert.

Eine zweite, freilich nur äußerliche Eigentümlichkeit unseres Aktenstückes beruht darauf, daß die Unterschriften der Reformierten voranstehen. Die Reihenfolge der einzelnen Namen hingegen entspricht derjenigen im Kasseler Dokument. Bei der Drucklegung hat man allerdings auch in Zürich den Lutherischen den Vortritt gelassen, so daß meines Wissens keine Druckausgabe die Reformierten voranstellt. Nur in dem Abdruck bei Hottinger (Histor. eccles. N. T., T. VII, p. 444 sqq.) sollen ihre Namen die Reihe eröffnen, was Riederer (Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-Geschichte IV, 438) sehr sonderbar findet. Hottinger scheint demnach das sonst ganz verschollene und nirgends tale quale abgedruckte Züricher Aktenstück gekannt zu haben.

Eine genaue Vergleichung der Kasseler und Züricher Exemplare weist wenig Abweichungen auf. In Art. 8 am Schluß hat das Züricher Ex. die Worte: „oder Evangelion Christi“ zuerst gestrichen, dann aber durch darunter gesetzte Punkte als gültig bezeichnet; im Kasseler fehlen sie und in dem ältesten Züricher Druck ebenfalls. Sie sind als Repetition von etwas unmittelbar Vorausgehendem selbstverständlich Schreibfehler. Die übrigen Differenzen folgen hier übersichtlich:

Zürich. Ex.	Kassel. Ex.
Art. 8 fin.: wirkt er und schafft er	wirkt er und schaft
ibidem: wo und in wilchen	wo und in wilchem
Art. 10: Bitten zu Gott	beten zu got
„ 14: die Kinndertհauffe	der kinder taufe
„ 15: nach Innsatzung	nach der Insatzung

(An sämmtlichen 5 Stellen folgt der älteste Züricher Druck unserm Aktenstück.)

Was die Korrekturen anbetrifft, so findet sich nur diejenige bei Art. 12 in beiden Dokumenten genau übereinstimmend; auf diese

wird sich also jene Notiz Ökolampads ohne Zweifel beziehen, wofür auch ihr inhaltlicher Charakter spricht. Abgesehen von dieser haben beide Exemplare noch je zwei Korrekturen von Schreibfehlern oder Auslassungen, jedoch an verschiedenen Orten. Ein ungeschickter Schreibfehler („Gaube“ statt „Gabe“ in Art. 6) ist im Züricher Ex. stehen geblieben. Daß beide Schriftstücke nicht von der gleichen Hand sein können, leuchtet sofort ein. Abgesehen von der Verschiedenheit der Schriftzüge weicht die allerdings gar nicht konsequent durchgeführte Orthographie ungemein ab; der Schreiber des Züricher Dokuments liebt Verdoppelung der Konsonanten, große Initialen und dergleichen. Auch dialektische Verschiedenheiten lassen sich kaum verkennen, wie folgende Beispiele zeigen:

Z. E.	K. E.
vollkommenlich	vollkommen
Sönnde	sonde
ufferstanden	auferstanden
erlöst	erlest
Pfarrer	pfarher
darinn	dorin

Im Züricher Ex. ist die Interpunktion oft sinnstörend, — eine Erscheinung, für die sich freilich auch aus Drucken jenes Zeitalters zahlreiche Belege anführen ließen. Sicher ist, daß der Schreiber kein Schweizer war; ein solcher hätte z. B. nicht „die Thauffe“, sondern „der Touf“ geschrieben, auch nicht, wie's im offiziellen Nachtrag heißt: „theufel“, sondern, wie von anderer Hand dem Texte beigesetzt ist: „tüfel“.

Die Übereinstimmung der beiden Dokumente ist nach dem Gesagten, was den Wortlaut anbetrifft, eine beinahe totale, und die wenigen unbedeutenden Abweichungen erklären sich am leichtesten, wenn man annimmt, die Artikel seien mehreren Schreibern in die Feder diktiert worden. Auch das dritte offizielle Exemplar würde wohl solche kleine Differenzen aufweisen. Osiander, der ein Exemplar nach Nürnberg mitnahm und es dort drucken ließ, lieferte bei weitem nicht einen so diplomatisch genauen Text und

Bullinger gab eine noch freiere Reproduktion, was Riederer (a. a. O. IV, 437) sehr übel vermerkt. Hingegen ist die bei Froschauer erschienene editio princeps, welcher wohl nur die Marburger Ausgabe ebenbürtig ist, eine sehr genaue Übertragung des Originals in den schweizerischen Dialekt. Sie ist in die Schuler-Schultheßsche Sammlung von Zwinglis Werken (II, 3, 52 ff.) aufgenommen. Bis auf die Zahl der Spezialtitel hinaus entspricht sie den Originalien, und zwar abgesehen von der Reihenfolge der Unterschriften speziell dem Züricher Exemplar, und zwar gerade da, wo dieses vom Kasseler abweicht. Ich bemerkte nur zwei Differenzen von keinem Belang. In Art. 8 „seine Gaben", während das Original hat: „seine Gabe", und Art. 13 „offentlich wider gottes Wort", während im Original: „widder offentlich Gottes Wort".

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß in Art. 9 von der Taufe die Lesart „gefordert" durch das Züricher Dokument eine neue Bestätigung erhalten hat, so daß sie nun als sicher gestellt betrachtet werden darf. Indem ich im allgemeinen auf die bez. Verhandlungen (Löscher, Histor. motuum, P. I, c. 6, § 10, S. 153; „Unschuld. Nachrichten a. 1707", S. 289—293; Riederer a. a. O. IV, 421—426; Köstlin, Stud. u. Krit. 1866, S. 347 ff.) sowie auf meine diesbezügl. Ausführungen in der Abhandlung über Zwinglis Tauflehre (a. a. O.) verweise, erlaube ich mir noch folgende Bemerkungen. Es will mir scheinen, wie wenn hier eine beabsichtigte oder wenigstens mit Absicht nicht vermiedene Zweideutigkeit vorläge. Füßli (in der Vorrede zum 3. Teil der Beitr. zur Ref. Gesch. der Schweiz, S. XCIV) möchte doch nicht ganz unrecht gehabt haben mit seiner Bemerkung, die Artikel seien in vielem gestellt worden, daß sie jede Partei zu ihrem Vorteil auslegen konnte, so bedenklich auch Riederer (a. a. O. S. 425) diese Äußerung findet. Zwar könnte das „gefürdert" in der Nürnberger Ausgabe des Ohrenzeugen Osiander für die Ermittelung des Sinnes stark in die Wagschale fallen. Allein dem ist entgegenzuhalten, daß die Folio-Ausgabe, die als die editio princeps von Marburg gilt, „gefodert" hat (Corp. Ref. a. a. O., S. 125, Anm. 55), dessen Sinn wenigstens zweifelhaft ist, daß ferner

in der Jenenser Ausgabe von Luthers Werken das unzweideutige „gefoddert“ sich finden soll (Riederer a. a. O., S. 425), und namentlich, daß die reformierten Teilnehmer am Gespräch samt und sonders „requiritur“ interpretierten, auch in diesem Sinne öffentlich den Artikel auslegten, so Zwingli in seinen Noten und namentlich Bucer in seiner Nachricht von dem Marburger Gespräch, die er seiner Evangelienerklärung voranschickte und den Theologen von Marburg widmete [1]), ohne daß meines Wissens zu jener Zeit von lutherischer Seite Widerspruch erhoben wurde. Nicht einmal innere Gründe scheinen mir absolut zugunsten des „gefordert“ im Sinn von „gefördert“ zu entscheiden, so wenig ich ihr Gewicht verkenne. Es ist wahr, daß, wie Riederer (a. a. O. S. 423 unten) bemerkt, in den Schwabacher Artikeln am Ende des 10. zu lesen ist: „gleich wie die tauf auch den glaubn bringt und gibt, so man ir begert“; aber unmittelbar vorher heißt es, allerdings mit Bezug auf die Einsetzungsworte des Abendmahls: „Diese wort fordern und pringen auch zu dem, glaubn (Var.: den glauben) [2]), üben auch denselbigen, bei allen den, so sollichs Sakrament begern und nit dawider handeln“. Könnte nicht hier das „fordern“ als requirunt zu verstehen und gegen das opus operatum gerichtet sein? Allerdings bezieht es sich wie gesagt auf das Abendmahl; der Artikel von der Taufe, der als 9. vorangeht, nimmt eben seiner ganzen Haltung nach viel spezielleren Bezug auf die Kindertaufe als der entsprechende der Marburger Artt. und läßt daher anders als dieser letztgenannte [3]) die psycho-

---

1) Simmler, Sammlung alter u. neuer Urkunden rc., Bd. II, 2. Tl., S. 495 f. Riederer a. a. O., S. 439.

2) Corp. Ref. a. a. O., p. 156, Anm. 98.

3) Ich begreife nicht, wie Heppe a. a. O., S. 16, Anm. ** sagen kann, daß in der Lehre von der Taufe wohl gegen die Auffassung des Sakramentes als eines ledigen Zeichens, nicht aber gegen die gleich nahe liegende Verkehrtheit einer falschen Objektivität polemisiert werde. Ist denn das „durch welchen (sc. Glauben) wir zum Leben wiedergeboren werden“ nicht bezeichnend genug, also daß die in der Augustana später beigesetzte ausdrückliche Polemik gegen das opus operatum darin schon in nuce enthalten ist?

logische Vermittelung der Wiedergeburt durch den Glauben ganz auf der Seite, die objektive Machtwirkung des Wortes um so mehr betonend. Aber der Gedanke, daß die Sakramente im allgemeinen den Glauben als Grundlage eines gesegneten Gebrauchs schon fordern und voraussetzen, nicht erst ihn bringen und geben, stärken und üben, was sie allerdings auch thun, kann gewiß nicht als unlutherisch bezeichnet werden, und es wäre daher nicht unmöglich, daß Luther demselben im 9. Marburger Artikel hätte Ausdruck geben wollen. Von besonderem Interesse ist uns nun aber, hierzu den 13. Artikel der Conf. Augustana zu vergleichen: „Vom brauch der Sakrament wirt geleret, das die Sakrament eingesatzt sind, nicht allein darümb das sie zeichen sind, dabei man eusserlich die Christen kennen möge sonder das es zeichen und zeugnus sind Göttlichs willens gegen uns, unsern glauben dadurch zu erwecken und zu stercken, derhalben sie auch glauben foddern, und denn recht gebraucht werden, so man's im glauben empfehet und den glauben dadurch sterckt.“ Vergleicht man die Varianten zu dem „foddern“, wie sie Corp. Ref. XXVI, 564, Anm. 16 mitgeteilt sind, so wird man überrascht, so zu sagen den nämlichen zu begegnen: Ed. ant. 6: fodern, Nor., Onold. 1, Wim. 1: fordern, Onold. 2: furdern, Dresd., Nordl. Ed. ant. 5: vordern, Editt. ant. 1—4: vorderend. Wim. 1: Das sie auch den glauben fordern und erheischen, und alsdann recht und nutzlich gebraucht werden. Die Variata hat: „Und wie uns das wort zu gleuben vermanet, und glauben foddert und erwecket, also vermanen uns die Sakrament zu gleuben, foddern und erwecken glauben, als zeichen und siegel des worts. Darumb werden die Sakrament also recht und krefftiglich gebrauchet, so man dazu gleubet und glauben damit stercket, das gewißlich uns Gott wolle dasjenige halten und geben, das er im Evangelio zugesaget hat, welche zusage er durch diese zeichen und zeugnis, dazu von im eingesetzt, und verordnet, uns vermanen wil, wie Paulus leret die Sakrament brauchen, Röm. 4.“ Auch in den lateinischen Ausgaben ist der Sinn dieses 13. Artikels ganz übereinstimmend (Corp. Ref. XXVI, 279 sq. u. 359).

Mit alledem soll nun keineswegs behauptet werden, daß Luther

schriben Artickellen
widergeschriben/
glichens tertia
zu veric

XI

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

lllicher Glaube sey/
Gott, aller und leplicher
cht/ fromme und frey/
t/ er alle werck und
ich den Sunden, tod/
der nimpt/ und selig
r willen/ zu wilchem wir
durch seine Barmhertzig/
ber guten werck/ sey und

Darum alle Closter leben und
ist nutzlich/ ganz verdampt sint

Das auch die Messe nicht ein werck ist / so mit einer dem andern tod oder lebendig gnad erlangt

lich zu stelle

n[illegible] klar

ein Gn...

rn Jesu Christi

VIII

hen allwege einmüttig ein

und durch die liebe des

einen heilige zu dienst d

... verbürtrufels ...

Das die kinder tauffe,

dadurch zu Gottes genaden

mmenheit genommen werden

n Sacrament des

s und bluts Christi.

en Glauben und halten

Nachtmals unser

ung desselbigen

n Christen hin,

geglaubten den

im 9. Marburger Artikel das „gefordert" geradezu im Sinn der Zwinglischen Note: Glaube gefordert, sive ipsius qui baptizatur, sive ejus qui ad baptismum mittit, puta parentis, h. e. ut baptizatus aut in promissa credat et ecclesiae velit inseri, aut cum adolescat de fide doceatur (Zw. Opp. IV, 183 f.) verstanden wissen wollte; aber so viel dürfte doch aus dem Mitgeteilten erhellen, daß die Auslegung, welche die Reformierten dem „gefordert" gaben [1]), der lutherischen Auffassung vom Sakrament nicht widerstrebte, mochte sie immerhin in derselben ein mehr untergeordnetes Moment bilden.

Der Wortlaut der facsimilierten Urkunde ist folgender (hier die gedruckte Wiedergabe des Textes der Urkunde):

Beilage zum Facsimile.

Genauer Abdruck des im Züricher Staatsarchiv aufbewahrten Originals der Marburger Artikel [2]).

Disser hernach geschriben Artickelln haben sich die hierundengeschriben, zu Marpurg verglichenn tertia octobris 1529.

Erstlich. Das wir bederseits Eintrechtiglich glauben und hallten/ das allein ein einiger rechter Natürlicher Gott sey/ Schopffer aller Creaturen/ und derselbig Gott einig im wesen/

---

[1]) Bucer (Niederer IV, 440): „Fidem autem requiri, sed quae suo se tempore proferat, cur non fateremur, cum, quicunque baptizantur, in hoc baptizantur, ut Christum tandem induant, quod haud quaquam absque fide fieri potest?"

[2]) Die erste Züricher Druckausgabe von Froschauer hat sich im Original auch noch vorgefunden in der Simlerschen Manuskriptensammlung auf der Stadtbibliothek zu Zürich. Simler bemerkte dazu handschriftlich, er habe das Autograph, das damals noch im Kirchenarchiv lag, genau verglichen und es, abgesehen von der Reihenfolge der Unterschriften, die also ihm schon auffiel, gleichlautend gefunden. In der nämlichen Sammlung finden sich auch die Zw. Opp. IV, 183 abgedruckten, von Zwingli eigenhändig dem gedruckten Exemplar beigesetzten Noten im Original, ebenso das ursprünglich auch im Kirchenarchiv aufgefundene, Zw. Opp. II. 3, p. 58 abgedruckte Manuskript mit der nämlichen Vorbemerkung.

unnd Natur unnd Dreyfaltig inn den Personen/ Nemlich vatter/ Sône, unnd heyliger Geist ꝛc. Allermassen wie im Concilio Niceno beschlossen/ unnd im Symbolo Niceno gesungen und gelesen wurdett. bey gannzer Christlicher kirchen inn der wellte.

Zum andern/ glauben wir/ das nicht der vatter/ noch heyliger Geist/ Sonder der Sone Gottes Vatters/ rechter Naturlicher Gott sey mensch worden/ durch wirkung deß heyligen Geystes/ on Zuthon mennlichs Samens geporen von der Reynen Junkfrawen Maria/ leyplich volkommennlich/ mit leyb unnd Seele/ wie ein annder mennsch/ on alle Sönnden.

Zum dritten/ das derselbige Gottes und Maria Sone/ onzertrennte person Jhesus Christus sey/ für uns gecreuzigt/ gestorben/ und begraben/ ufferstanden von thoten/ ufgefahren/ gen Hymmell/ sizennd zur Rechten Gottes/ Herr uber alle Creaturn/ zukunnfftig zurichten, die lebendigen und thoten ꝛc.

Zum vierten. Glauben wir, das die Erbsunnde sey unns von Adam angeporen/ unnd uffgeerbet/ unnd sey ein sollich Sonnde/ das sie [1]) alle mennschen verdammet/ unnd wo Jhesus Christus unns nicht zu hillff kommen were/ mit seinem thode und leben so hetten wir ewig daran sterben/ unnd zu Gottes Reich/ unnd Seligkeit nicht kommen müssen.

Zum funnfften/ Glauben wir/ das wir/ von sollicher Sonnde unnd allen annderen Sonnden/ sampt dem Ewigen thode/ erlöst werden/ So wir glauben an sollichen gottes Sone Jhesum Christum/ für unns gestorben/ ꝛc./ unnd außer sollichem Glauben/ durch keinerley werck/ stand oder Orden ꝛc. loß werden mogen von einiger Sönnde ꝛc.

Zum Sechsten/ das sollicher Glaube/ sey ein Gaube Gottes/ den wir mit keinen vorgeenden wercken oder verdiennst erwerben/ noch aus Eygener Crafft machen konnen/ Sonnder der Heyllig Geyst gibbt und schafft/ wo er will/ denselbigen inn unnsere Herzen, wenn wir das Euangelion oder wort Christi hören/

[1]) „sie“ nachher mit anderer Tinte hineingesetzt.

Zum Sibennden/ Das sollicher Glaube sey/ unnser gerechtikeit für Gott/ alls umb welchs willen/ unns Gott/ gerecht/ fromme, und heylig rechent/ unnd hellt/ on alle werck unnd verdiennst/ unnd dadurch von Sonnden/ thod/ Helle/ hillfft/ Zu gnaden nimpt/ und selig macht umb/ seines Sons willen/ inn wilchen wir allso gleuben/ und dadurch seines Sons gerechtikeit/ lebenns unnd aller guter geniessen unnd theylhafftig werden/ darum alle closterleben unnd gelibde als zur gerechtikeit nutzlich gantz verdampt sint [1])

Von dem eusserlichen Wortt.

Zum Achten/ das der heyllig Geyst/ ordennlich zu reden/ nymands/ sollichen glauben/ oder seine Gabe gibt/ on vorgend Predigt/ oder muntlich wort/ oder Euangelion Christi/ sonndern durch u. mit sollichem muntlichen Wort/ oder Euangelion Christi S [2]) wirkt er und schafft er den glauben/ wo unnd in wilchen er will Rom. 10.

Von der Thauffe/

Zum neundten/ das die heylige thauffe/ sey ein Sacrament/ das zu sollichem Glauben/ von Gott inngesezt/ unnd weil Gots gepott/ Ite baptisate/ unnd Gots vorheissung drynnen ist Qui crediderit. so ists nicht allein ein leddig Zeichen/ oder losung unnder den Christen sonnder ein Zeichen unnd Werk Gottes/ darinn unnser Glaube gefordert/ durch welchen wir zum leben widder geporen werden.

Von guten wercken/

Zum zehenden/ das sollicher Glauben durch wirkung deß heyligen Geystess/ hernach so wir gerecht und heyllig dadurch gerechennt unnd worden sind/ gute wercke durch unns übett/ Nemlich die liebe gegen den nechsten/ Bitten zu Gott/ unnd leyden allerley veruolgung/ ꝛc.

Von der beicht/

Zum Eylfften/ daß die beicht/ oder Rathsuchung bey seinem Pfarrer oder nechsten/ wol ungezwungen und frey sein soll/ aber

1) Zusatz von anderer Hand.

2) Im Original wie folgt: „oder Euangelion Christi S“.

doch fast nützlich den betrübten/ angefochten/ oder mit sonnden beladen/ oder inn irthumb gefallen/ gewissen/ allermeist. umb der Absolution oder trostung willen deß Euangelii/ welchs die rechte absolution ist.

Von der Oberkeit.

Zum Zwolfften das alle Oberkeit unnd weltliche Gesezte/ Gericht oder Ordnung/ wo sy sind/ ein rechter guter stanndt sinndt/ unnd nicht verpotten/ wie etliche Bäpstische unnd widertheuffer leren unnd hallten [1])/ sonnder das ein Christ so darinn beruffen/ oder geporn wol kan/ durch den glauben Christi selig werdenn 2c. gleich wie vatter unnd mutter stanndt/ Herr unnd frawen stanndt/ 2c.

Zum dreyzehennden/ das man heist Tradition *mentschlich* Ordnung. Inn Geistlichen oder kirchen gescheften'/ wo sy nicht widder offentlich Gottes Wort streben mag man freyhalten oder lassen/ darnach die leuthe sinndt/ mit denen wir umbgeen/ jnn allwege onnöttig ergernus zu verhütten/ unnd durch die liebe den schwachen/ und gemeinem fridde zu Diennst 2c.

Daß ouch die lere so pfaffen Ee verbüt tufels leer sey [2]).

Zum vierzehennden/ das die kinnderthauffe recht sey/ unnd sy dadurch zu Gottesgenaden unnd in die Christennheit genommen werden.

Vom Sacrament des leibs und bluts Christi.

Zum fünnffzehennden Gleuben unnd hallten wir alle/ vonn dem Nachtmale unnsers lieben herrn Jhesu Christi/ das man bede gestallt nach Innsetzung Christi prauchen soll/ das ouch die Messe nicht ein werck ist/ do mit einer dem andren tod oder lebendig gnad erlangt [3]) Das auch das Sacrament deß Altars/ sey ein Sacrament deß waren leibs unnd pluts Jhesu Christi und die geistliche Niessung desselbigen leibs unnd pluts/ einem Jden Christen für-

---

[1]) Korrektur von der gleichen Hand: „verpotten — hallten". Vorher hieß es: so farlich an im selbs wie der baptst unnd die seinen gehallten.

[2]) Zusatz von anderer Hand.

[3]) Randbemerkung von anderer Hand: „das ouch die Messe — erlangt".

nemlich vonn nöthen/ deßgleichen der prauch deß Sacraments/ wie das wort/ von Gott dem allmechtigen gegeben/ unnd geordennt sey/ damit die schwachen Gewissen/ zu gleuben/ zubewegen/ durch den heyligenn Geist. Unnd wiewol aber wir unns/ ob der war leyb unnd plut Christi/ leiplich im prot unnd wein sey/ diser Zeit nit vergleicht haben/ so soll doch ein theyl gegen den anndern Christliche lieb/ so fern Ideß gewissen ymmer leiden kan/ erzeigen/ unnd bede theyl/ Gott den Allmechtigen vleyssig bitten/ das er unns durch seinen Geist den rechten verstanndt bestetigen well. Amen.

Nachträge von der Hand des Schreibers:

Vor dem Tittell (von dem Eusserlichen worte) soll steen/

Darumb alle Closterleben oder Gelübde alls zur Gerechtikeit nuzlich/ gannz verdampt sein/

Im funfzehennden Artikel (ibi das man bede gestallt nach der Insezung Christi prauchen solle) soll steen/

Das auch die Messe nicht ein werk ist/ damit einer dem anndern thod oder lebendig gnad erlannge/

Nach dem dreyzehenden Artikel in fine soll steen/

Das auch die lere so pfaffen ehe verbeut theufels lere sey/

Joannes Oecolampadius ss.
Huldrychus Zwinglius.
Martinus Bucerus.
Caspar Hedio.

Martinus Luther.
Justus Jonas.
Philippus Melanchthon.
Andreas Osiander.
Stefhanus agricola.
Joannes Brentius.

Rezensionen.

1.

Analecta ad Fratrum Minorum Historiam.

1. **Fr. Nicolai Glasbergeri** Narratio de origine et propagatione ordinis e cod. Ms. primum edita et illustrata.
2. Quaestiones de ordinis conventu Lipsiensi. Scripsit **C. F. Carolus Evers,** Dr. theol. et philos. pastor in aede S. Matthaei Lipsiensi, p. 89. 4°. Lipsiae, G. Böhme, 1882.

Seitdem Lukas Wadding in seinem großen Werk gelehrten Sammlerfleißes (1625 ff.; 2. Aufl. 1731) die Geschichte des Franziskanerordens ausführlich geschrieben hat, sind die ursprünglichsten Quellenschriften zur ältesten Geschichte des Ordens bis auf die neueste Zeit unbeachtet geblieben. Erst seit 1870 sind einige derselben ans Licht gezogen worden, durch Georg Voigt (Abh. der K. Sächs. Ges. der Wiss., philos.-histor. Klasse, V. Band, 1870) die Denkwürdigkeiten des Jordanus von Giano vom Jahre 1262. D. Evers dagegen hat sich um eine andere bisher fast nur dem Namen nach bekannte Denkschrift zur Geschichte des Ordens verdient gemacht. Der Minorite Nikolaus Glasberger, aus Mähren, 1472 in den Orden aufgenommen, hat im Jahr 1508, aus Auftrag des Guardians im Nürnberger Konvent, auf Grund älterer Denkschriften und Chroniken, eine Geschichte des Franziskanerordens, seiner Stiftung, Entwickelung und Ausbreitung in

Deutschland, seiner Oberen, seiner Klöster und der gehaltenen Kapitel bis zum Jahre 1508 reichend, handschriftlich abgefaßt. Von dieser Chronik hat zwar Walbding in seinem Werk (III, 138) Erwähnung gethan, allein erst Riezler (Lit. Widersacher der Päpste) und Woker (Nordd. Franziskanermissionen, 1880) haben in neuerer Zeit einiges daraus geschöpft. Schließlich hat der Verfasser, als er bei Gelegenheit des Umbaus der sogenannten Neukirche in Leipzig (jetzt Matthäikirche) als Pfarrer derselben, über den Ursprung dieser ehemaligen „Barfüßerkirche" Forschungen anstellte, sich darum bemüht, die Handschrift aus dem Archiv der bayerischen Ordensprovinz zu erlangen, was ihm durch die Liberalität des Provinzials P. Modestus Leipold, damals in München, „zum beliebigen Gebrauch" gewährt wurde.

Aus dieser Handschrift (auf Papier, in 4°, nicht übel geschrieben) veröffentlicht nun der Verfasser nach einem kurzen Vorwort, S. 1—3, den Eingang, enthaltend die Aufforderung vonseiten des Guardians Bartholomäus Wyer, sodann die zusagende Antwort und Dedikation Glasbergers, hierauf das sachliche Vorwort des letzteren (S. 4—6), denjenigen Teil der Chronik selbst (brevis Annotatio betitelt), welcher über 56 Jahre sich erstreckt, nämlich von 1206 bis 1262, d. h. bis zu dem Kapitel von Halberstadt, S. 6—72, unter Beifügung von litterarischen und sachlichen Anmerkungen.

Die Schrift Glasbergers enthält manche belangreiche Beiträge zur inneren Geschichte des Franziskaner-Ordens, aber auch zur Geschichte christlicher Frömmigkeit im XIII. Jahrhundert überhaupt. Zum Beispiel in den Gang des inneren Lebens des Stifters der Minoriten bekommt man durch die Mitteilungen Glasbergers S. 6f. einen klaren Einblick. Es unterscheiden sich in der inneren Entwickelung des Mannes zwei Stadien: früher, als junger Kaufmann, einen weltlichen Wandel führend, wurde er 1206 erweckt und führte nun einige Jahre lang ein Einsiedlerleben, welches sich von dem anderer Asketen nicht unterschied. Da machte im Jahr 1209, während er die Messe hörte, die Verlesung der Worte Jesu an die Apostel Matth. 10, 9: „ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben, auch keine Taschen zur

Wegfahrt — — keinen Schuh auch keinen Stecken" — solchen Eindruck auf ihn, daß er auf der Stelle Schuhe, Tasche und Stab ablegte, seinen Rock mit einem ganz gewöhnlichen Strick umgürtete, um fortan ein vollständig apostolisches Leben zu führen. Damit begann denn, nach der späteren Ansicht der Franziskaner, der Minoritenorden in der Person des Stifters selbst.

Ferner, der Verfasser ist aufrichtig genug, von allen den Meinungsverschiedenheiten, Irrungen und Spaltungen zu erzählen, welche innerhalb des Ordens sich ereignet haben, während der eigentliche Geschichtschreiber des Franziskaner-Ordens, Lukas Wadding im XVII. Jahrhundert, diese Differenzen möglichst zu vertuschen gesucht hat. Jene Abweichungen betrafen sämtlich die Ordensregel. Bald sollte dieselbe verschärft, bald gemildert werden. Ersteres wurde schon 1219, nur 10 Jahre nach Gründung der Minoriten versucht, während Franz von Assisi selbst sich im Morgenlande befand, wo er durch Missionieren unter den Muhamedanern den Märtyrertod suchte. Die beiden Vikarien, welche Franz bei seiner Abreise für Italien bestellt hatte, ordneten gewisse Verschärfungen inbetreff des Fastens an, welche Unzufriedenheit erregten. Diese wurden indes, nachdem Franz zurückgekehrt war, wieder abgestellt, s. S. 17—19.

Stärkere Konflikte entstanden durch Verschulden des Minoriten Elias. Derselbe hatte anfangs (1224) die eben erwähnten Verschärfungen erneuert, welche jedoch durch Franz von Assisi anderweit kassiert wurden (S. 32). Allein nachdem letzterer gestorben war, wußte er auf einem Generalkapitel zu Assisi 1230 den Beschluß durchzusetzen, daß einem Minoriten gestattet würde, durch Mittelspersonen Geld einzunehmen u. s. w., was nur durch Papst Gregor IX, an den die Gegner appellierten, wieder aufgehoben wurde (S. 48 f.). Nachdem indes Elias 1232 auf einem zu Rom gehaltenen Generalkapitel zum Ordensgeneral gewählt worden war, wußte er päpstliche Privilegien zu erlangen, kraft derer er durch Mittelspersonen Geld einnehmen durfte, dem Orden allenthalben Geldsammlungen auferlegte, despotisch zu regieren und fürstlich zu leben anfing. Glasberger, welcher auf Elias stets übel zu sprechen ist, behauptet, die Wahl desselben zum Ordensgeneral

sei nicht kanonisch korrekt gewesen, vielmehr durch Parteiumtriebe durchgesetzt worden. Die Gegner wurden bedrückt, und von da an scheint die Opposition der sogenannten Zelatores sich gebildet zu haben (S. 52 ff. vgl. 59. 63. 66). Glasberger macht aus seiner Sympathie mit den letzteren kein Hehl. Sieben Jahre später wurde, infolge von Appellationen und längeren Verhandlungen vor Gregor IX, Elias auf einem Generalkapitel zu Rom 1239 des Generalats enthoben (S. 56 ff.). Eine Maßregel, deren Rechtsgültigkeit 1241 durch die Partei des Elias, welche sich inzwischen wieder verstärkt hatte, während Elias selbst bei Kaiser Friedrich II. zu hoher Gunst gelangt war, bestritten wurde (S. 61 ff.).

Was für eine Vorstellung von der welthistorischen Bedeutung des Franz von Assisi und seiner Stiftung sich in gewissen Kreisen bildete, ergiebt sich aus den angeblichen Äußerungen eines Besessenen, welche nach der Mitteilung eines gewissen Bartholomäus, der ein vertrauter Freund und Verehrer des heiligen Franziskus war, Glasberger S. 15 f. erzählt. Der Dämon in dem Besessenen berichtet nämlich: vor nicht gar langer Zeit hat unser Fürst uns alle versammelt, und uns eröffnet, daß Gott jederzeit einen Mann zur Bekehrung der Welt sende; so sei Noah, später Abraham, dann Mose und die Propheten gesandt worden, nach diesen Christus und die Apostel; weil aber gegenwärtig die Menschheit den Weg Christi und der Apostel verlassen habe, und sein Leiden den Herzen entschwunden sei, werde ein Mann zur Bekehrung des Volks erscheinen, um die Passion des Sohnes Gottes den Herzen der Gläubigen wieder einzuprägen. Dieser Mann sei eben Franziskus. Deswegen seien gegen ihn und seinen Orden alle ihre (dämonischen) Mächte aufgeboten worden, um dieselben zu Falle zu bringen. — Unmittelbar aus dem Herzen eines frommen Minoriten fließt der Pragmatismus des Verfassers der Chronik, nachdem er erzählt hat, wie Bruder Jordanus, Provinzial von Thüringen, bei seiner Rückkehr von Assisi, wo ihm der General Haare und Kleidungsstücke des heiligen Franz als kostbare Reliquien mitgegeben hatte, im Jahre 1230 im Minoritenkonvent zu Eisenach mit Kreuzen, Weihrauch und Palmzweigen in feierlicher Prozession und mit Gesang in die Klosterkirche geleitet worden, und Jordanus,

anfänglich betroffen über solche Verehrung, sich nun erinnerte, daß er ja die Reliquien des heiligen Vaters bei sich habe, und daß die Verehrung der Brüder, ihnen unbewußt, dem heiligen Franz von Assisi gelte. Hier fügt Glasberger, vielleicht einem älteren Ordensschriftsteller folgend, die Bemerkung bei: „Wer dies mit frommem Sinne liest, wird nicht bezweifeln können, daß nicht infolge menschlicher Gedanken, sondern aus Eingebung des heiligen Geistes die Söhne ihren seligen Vater angesichts seiner Reliquien geehrt haben. Diese ungewöhnliche Art des Empfangs und diese andächtige Stimmung hatte ihnen nur der Geist gegeben, von welchem alle gute Regung ausgeht, und den der seligste Vater, welcher in dem Geschenk seiner Reliquien gegenwärtig war, für seine Söhne gnadenreich erlangt hatte. O seliger Vater Franziskus, wer kann sich würdig vorstellen, in wie großer Herrlichkeit du bei Gott im Himmel strahlest, wenn Gott macht, daß dein Allergeringstes, nämlich Haare und Kleider von dir, sogar von nichts ahnenden Söhnen auf Erden so hoch geehrt werden!" (S. 50 f.) Hier ist allerdings ein Punkt, an dem Erhabenes und Lächerliches sich unmittelbar berühren.

Nur eine Thatsache möge hier noch Erwähnung finden, ein mittelalterlicher Magdalenenverein, von welchem Glasberger berichtet, daß ihn der grundgelehrte Bischof Wilhelm in Paris 1225 stiftete, indem er öffentliche Dirnen, die durch seine Predigten bekehrt worden, zu einer Kongregation von Büßerinnen der heiligen Maria Magdalena vereinigte, ein Orden, der durch Gregor IX. Bestätigung erhielt (S. 35 f.).

Die sächsische Ordenschronik Nikolaus Glasbergers zeichnet sich durch Genauigkeit, ja selbst durch eine gewisse Kritik, anderweitigen Nachrichten gegenüber, sowie durch Angabe der Quellenschriften aus. Es lassen sich innerhalb des von Evers veröffentlichten Teils der Chronik wenigstens 10 verschiedene Schriften nachweisen, welche der Verfasser benutzt hat. Es sind das allerdings überwiegend Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Franz von Assisi und des Minoritenordens, z. B. die Memorabilia des Jordanus von Giano, die Chronik Balduins von Braunschweig, Legenden über das Leben des Franziskus, von Thomas

von Celano, und Bartholomäus von Pisa; aber auch allgemeinere Geschichtswerke wie des Vincenz von Beauvais Geschichtsspiegel, die Geschichte Jerusalems von Kard. Jakob de Vitriaco u. s. w.

Bei Besorgung des Abdruckes hat der Herausgeber geglaubt, sich vollständig der Handschrift anschließen zu sollen, bis auf die mittelalterliche Schreibung und die Interpunktion, welche nicht selten das Verständnis erschwert. Der Text ist, abgesehen von Fällen, in denen eine Abbreviatur nicht beachtet oder falsch entziffert wurde, z. B. S. 8 oben pari statt parari (die HS. zeigt hier allerdings kein Abkürzungszeichen), S. 59 unten corrigilibus für corrigibilibus, was die HS. sehr deutlich hat, S. 32 unten apparuit statt apperuit — oculos, S. 35 Mitte novitatis statt noveritis, oder sonst falsch gelesen wurde, z. B. S. 13 unten fortes Zabulon et Neptalim, statt sortes Z. et N. — richtig wiedergegeben. An mehreren Stellen hat der Herausgeber die Richtigkeit der Schreibung beanstandet, während dieselbe, genau betrachtet, einen vollständig zutreffenden Sinn giebt, z. B. S. 6 quod; S. 7 oben: malleo — tribulacionum at temptacionum — probatus (so die Abkürzung aufzulösen statt: tribulacionem — temptacionem). S. 57 unten ist das Fragezeichen nach quasi um deswillen völlig entbehrlich, weil quasi in der mittelalterlichen Latinität öfters so viel ist als circiter, wie der Herausgeber aus Stellen seines Autors, die er S. 61 unten, S. 72 unten hat abdrucken lassen, ersehen konnte. Das Fragezeichen zu dem Citat S. 67 oben war gleichfalls überflüssig.

Dies alles kann Ref. um so zuversichtlicher behaupten, als durch die gütige Vermittelung des jetzigen Kustos der bayrischen Franziskaner-Provinz, des gelehrten Paters Herrn Petrus Hötzl, die Glasbergersche Handschrift aus Italien requiriert und ihm zugesandt worden ist, so daß er von allen fraglichen Stellen Einsicht zu nehmen in der Lage war.

Die Anmerkungen des Herausgebers bestehen teils aus litterarischen Angaben paralleler Stellen von Werken wie Wadding, Jordanus von Giano u. a., zum Teil auch aus Citaten neuerer Geschichtswerke, teils aus chronologischen Notizen. Sachliche Er-

läuterungen wären je und je erwünscht gewesen. Die Reihenfolge der vier ersten Franziskaner-Generale ist zweimal gegeben: S. 53, Anm. 1, und S. 60, Anm. 2.

Der zweite Teil dieser Schrift, De fratrum Minorum Conventu Lipsiensi, S. 73—89, giebt fragmentarische Mitteilungen über Gründung und Geschichte des Franziskaner-Klosters zu Leipzig, beziehungsweise der „Barfüßerkirche“ daselbst. Der Verfasser hat dabei möglichst Urkunden des Leipziger Stadtarchivs des Staatsarchivs zu Dresden, des Codex diplomaticus von Sachsen, und andere zugrunde gelegt. Den stärksten Eindruck macht der Einblick in den sittlichen Verfall der Barfüßer zu Leipzig im XV. Jahrhundert. Klare Bezeichnungen sind hie und da zu vermissen; was soll man sich denken unter canonici ordinarii episcopatus Augustini, S. 84? Vermutlich sind die Augustiner Chorherren von St. Thomas gemeint. — Der lateinische Stil dieses Teils läßt doch hie und da Ausstellungen zu.

Ein Druckfehlerverzeichnis wäre für den I. und den II. Teil wohl nicht überflüssig gewesen.

H. Lechler.

2.

Lambert Daneau, sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites. Par **Paul de Felice**, pasteur. Paris (Fischbacher) 1882. VI u. 384 S. gr. 8⁰.

Ein Werk des achtungswertesten Fleißes und von einer nicht geringen Gelehrsamkeit zeugend ist diese Monographie über Danäus, diesen alten Calvinisten des sechzehnten Jahrhunderts, der als treuer Pastor und aufopfernder Bekenner seines Glaubens wie als namhafter Theologe — tüchtig in den verschiedensten Disziplinen

und Schöpfer der theologischen Ethik (60 Jahre vor Calixt) — die Bedeutung vollauf verdient hat, die seine Zeitgenossen ihm beigelegt, und heute noch der Beachtung wert ist. Einer adeligen Familie angehörig, wurde er um das Jahr 1530 zu Beaugency-sur-Loire geboren, machte dort, und von 1543 an in Orleans, die Schule durch, studierte in Paris Philosophie, dann 1552 bis 1557 Jurisprudenz in Orleans unter dem nachmaligen Märtyrer Anne du Bourg, und in Bourges unter dem berühmten Daneau, und wurde 1559 Dr. juris. Der Märtyrertod seines Lehrers du Bourg (1559) brachte seinen Übertritt zur reformierten Kirche zur Reife. Ostern 1560 begab er sich nach Genf, wo die Predigten und Vorlesungen Calvins ihn bewogen, sich der Theologie zu widmen, mit der er sich längst schon beschäftigt hatte. Bereits vor Ostern 1561 folgte er einem Rufe als Pastor nach Gien, dem alten Genabum (wofür meist Orleans, aber fälschlich, gehalten wird; eine Vorstadt von Gien heißt noch la Genabie). Die manchfachen Gefahren und Leiden, die er dort mit seiner Gemeinde während der Religionskriege zu bestehen hatte, können wir hier nicht im einzelnen verfolgen; der betreffende Abschnitt des Werkes ist interessant durch die aktenmäßige Widerlegung verschiedener papistischer Nachrichten von Greueln, die den Hugenotten aufgebürdet wurden. Bei der Bluthochzeit floh er nach Genf, unter Verlust seiner Bibliothek und vieler Manuskripte. Er wurde nun Professor der Theologie in Genf und daneben Pastor im nahen Vandeuvres, dann in der Stadt selbst; ein Doppelberuf, der bei seiner schon damals wankenden Gesundheit ihm sehr schwer fiel. Seine Besoldung belief sich zuletzt auf 400 Gulden; dafür hatte er — abwechselnd mit Beza, seinem einzigen Kollegen — in jeder zweiten Woche drei Stunden (von 2 bis 3 Uhr, Montag, Dienstag und Mitwoch) zu lesen.

Nach langen Verhandlungen folgte er im Februar 1581, mit einem ehrenvollen Zeugnis des Rates von Genf versehen, einem Rufe an die, 1575 gestiftete Universität Leyden. Unterwegs, in Straßburg, wo er Jak. Sturm aufsuchen wollte, hatte er seitens der dort eben zur Herrschaft gelangten ubiquitarischen Theologen eine Reihe von Schikanen zu erdulden, welche de Felice als pueriles

bezeichnet, welche man aber eher als bübisch zu bezeichnen geneigt sein möchte. Den 13. März kam er in Leyden an — um es schon nach einem Jahre wieder zu verlassen. Die Anschauungen und Begriffe von Kirche und Kirchenverfassung, die er in den Niederlanden vorfand, waren denen, die er aus Frankreich und Genf mitgebracht, diametral entgegengesetzt. Schon die Toleranz gegen Katholische, wenn diese nur für die politische Selbständigkeit der Niederlande mitwirken halfen, dünkte ihm Verrat an der Sache des Herrn. Vollends die Unterwerfung des kirchlichen Gouvernements unter die weltliche Obrigkeit mußte ihm, der sich nur eine presbyterial verfaßte, vom Staate unabhängige Kirche denken konnte, als ein Greuel erscheinen, und dies um so mehr, da unter den vornehmsten und einflußreichsten Vertretern der entgegenstehenden Ansicht mehrere ausgesprochene Schwenkfeldianer sich befanden, welche „die äußerliche Kirche“ für ein Adiaphoron erklärten, auf dessen Gestaltung gar nichts ankomme, und von welchem „die unsichtbare Kirche“ ganz unabhängig sei. Danäus seinerseits hielt, wie Calvin, an dem Begriffe der ecclesia universalis als einer visibilis fest, welche beides, mater fidelium und coetus sanctorum (Führerin zum Glauben und Resultat des vorhandenen Glaubens) zu sein berufen sei. Mit Polanus gestand er sogar der römischen Kirche zu, ein Teil der ecclesia universalis visibilis, wenn auch eine pars impurissima, zu sein, forderte aber von einer pura ecclesia die Requisite reiner Lehre und Sakramentsverwaltung, biblischer Verfassung und christlicher Zucht (Disziplin).

Wenige Wochen war Daneau in Leyden, als die beiden, einander widerstreitenden Grundanschauungen schon in praktischen Einzelfällen in Konflikt gerieten. Daneau samt seinem ehemaligen Lehrer und jetzigen berühmten Kollegen Daneau widersetzten sich den Eingriffen der städtischen Obrigkeit in kirchliche Angelegenheiten der wallonischen Gemeinde mit Nachdruck und nicht mit Unrecht; ersterer griff aber auch die ganze, in Leyden herrschende, durch Domine Coolhaes plumb genug vertretene schwenkfeldianisierende Kirchentheorie in fulminanten Streitschriften an. Der Streit setzte sich in die Synoden fort und führte, was noch

schlimmer, zu Studentenunruhen. Der Prinz von Oranien that, was er konnte, zum Schutze der beiden berühmten Professoren. Als aber eine der beiden Magistratspersonen erklärte, der Rat wolle die Genfer Inquisition ebenso wenig, als die spanische, da antwortete Daneau: in einer Stadt, wo die dem Worte Gottes gemäße Kirchenordnung auf eine Linie mit der spanischen Inquisition gestellt werde, könne er keinen Augenblick länger bleiben. Er reichte seinen Abschied ein und verließ Leyden den 20. Mai 1581.

Es ist bekannt, daß mit seinem Weggange der Streit der beiden Prinzipien nicht zu Ende war, sondern noch 37 Jahre lang die Niederlande erschütterte. Der arminianische Streit war ja seinem tiefsten Grunde nach nichts anderes, als der Kampf zwischen der calvinisch-orthodoxen, auf Selbständigkeit und dogmatische wie disziplinare Reinheit gerichteten synodalen — und der nationalkirchlichen, in Beziehung auf Dogma und Disziplin latitudinaristischen antisynodalen, weil staatskirchlichen Partei. Da die letztere zugleich einen Staatenbund, die erstere einen Bundesstaat wollte, so warf der Oranier für die erstere sein Gewicht in die Wagschale und half ihr in Dortrecht zum Siege [1]. „Mir ist es einerlei“, sagte Moritz von Oranien, „ob die Prädestination grau oder blau ist; aber das weiß ich, daß die Pfeifen des Advokaten (Oldenbarneveldt) und die meinigen eine kreischende Dissonanz bilden.“

Daneau ging nach Gent, wo er an der dortigen, streng calvinischen theologischen Akademie ein halbes Jahr lang dozierte. Er kehrte dann nach Frankreich zurück und wirkte als Professor an der theologischen Akademie von Bearn, welche erst in Orthez dann in Lescar ihren Sitz hatte. Endlich 1592 folgte er einem Rufe als Pastor nach Castres, wo er den 11. November 1595 starb.

Die Herstellung dieses Lebenslaufes war eine überaus mühevolle. Aus vereinzelten Notizen in Briefen und Vorreden, aus den zerstreuten Akten der einzelnen Städte und Universitäten, aus

[1]) Eine ausführliche Darstellung des merkwürdig komplizierten Streites habe ich in meiner Kirchen- und Dogmengeschichte III, 504—538 gegeben.

Papieren in verschiedenen Bibliotheken hat der unermüdete Verfasser, unterstützt von seiner reichen Belesenheit, die einzelnen Notizen zusammengesucht, verglichen, in scharfsinniger Kritik und nüchterner Besonnenheit kombiniert und so zu einem, freilich nicht lückenlosen, aber immerhin reichen Lebensbilde vereinigt.

Nicht minder mühselig war — und nicht minder dankenswert ist der zweite Hauptabschnitt seines Werkes, der bibliographische, wo er den 66 größeren und kleineren Werken Daneaus nach all ihren verschiedenen Ausgaben, Wiederabdrucken und Übersetzungen in fremde Sprachen, wie sie in den verschiedenen Bibliotheken Europas sich zerstreut auffinden ließen, nachgegangen ist, sich aber mit diesem formell-bibliographischen Material nicht begnügt, sondern von den wichtigeren Werken, wie z. B. der Ethik, der Isagoge oder dem Compendium sacrae theologiae, sowie auch den höchst interessanten verschiedenen Streitschriften wider den Tanz und die Kleiderpracht, äußerst geschickte Auszüge und kompendiöse Reproduktionen des Inhaltes giebt, so daß man aus seinem Werke auch von der Methode Daneaus und seinen theologischen Anschauungen ein klares Bild gewinnt.

Was insbesondere die Ethik (1577) betrifft, so glaubt der Verfasser auf die von Alexander Schweizer aufgeworfene Frage eingehen zu müssen, wie es sich reimen lasse, daß die prädestinatianischen Calvinisten die ersten Schöpfer einer Ethik waren. De Felice meint die Lösung darin zu finden, daß die Calvinisten nicht von der Prädestination zur Ethik, sondern von der Ethik aus zur Prädestination geführt worden seien, und beruft sich zum Beweise dafür darauf, daß „in der Moral des Danäus nichts ist, was einer Apologie der Prädestinationslehre gleichsähe“. Das ist denn aber doch nicht richtig. Der ganze erste Teil von Daneaus Ethik (seine Untersuchung über den Willen und dessen Freiheit) ruht ja doch gänzlich auf der Grundlage der prädestinatianischen Dogmatik; das prädestinatianische Theorem, daß der Wille seinen Inhalt vor dem Falle von Gott, nach dem Falle vom Teufel empfange, und daß nur die Form des velle (des Begehrens) vor und nach dem Falle, vor und nach der Bekehrung dem Menschen eigne, finden wir in Daneaus Ethik in aller Breite entwickelt.

Auch wo er von der christlichen Heiligung, dem Kampfe des neuen Menschen gegen den alten redet, sagt er (bei de Felice, S. 184): „Die Erwählten können nie so tief in Sünden fallen, als die Verworfenen, weil die Gnadengabe Gottes nie gänzlich verloren werden kann." — In der That bedarf auch die von Schweizer aufgeworfene Frage keiner so künstlichen Antwort. Würde derselbe nicht die altreformierte Prädestinationslehre im Sinn eines philosophischen Determinismus verstanden d. h. mißverstanden haben, so würde er jene Frage überhaupt nicht aufgeworfen haben. Die Untersuchung, wer als letzte Ursache die Umwandlung aus dem sündigen in den geheiligten Menschen bewirke, schließt ja doch die Untersuchung, worin diese Umwandlung bestehe, nicht aus. Die letztere Untersuchung ist Gegenstand der Ethik, die erstere ist dogmatischer Art und wurde von Daneau wie von Calvin in dem mechanischen Sinne der absoluten Prädestination, unter Verkennung des Begriffes der, in der Wiedergeburt dem Menschen zurückgegebenen aktiven Rezeptivität, beantwortet. —

Der dritte Teil des Werkes: die diplomatisch genaue Mitteilung von 61 bisher noch ungedruckten Briefen von und an Daneau, ist selbstverständlich ein höchst wertvoller Quellenbeitrag zur Geschichte der Kirche und Theologie des 16. Jahrhunderts.

Und so haben wir alle Ursache, dem Verfasser für diese gelehrte Arbeit herzlich dankbar zu sein, und werden seinem besonnenen Urteile gerne beistimmen, wenn er Daneau für ein Kind seiner Zeit, aber immerhin für einen bedeutenden Theologen und ernsten warmen Christen und treuen Diener der Kirche erklärt.

A. Ebrard.

3.

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von **Dr. Bernhard Stade**, ord. Professor der Theologie zu Gießen. J. Rickersche Buchhandlung. Jahrg. 1881. 1882, Heft 1. (Der Jahrgang kostet 10 Mark.)

Gegenwärtig sind auf alttestamentlichem Gebiete eine große Zahl von Einzeluntersuchungen zu führen, für welche weder eine allgemein theologische noch eine philologische Zeitschrift den nötigen Raum gewähren kann. Ein Unternehmen wie das vorliegende, das übrigens von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft unterstützt wurde, kommt also gewiß einem dringenden sachlichen Bedürfnisse entgegen. Wie schon der billige Preis der Zeitschrift zeigt, ist dieselbe auf einen großen Leserkreis berechnet, und es steht zu wünschen, daß es dem Herrn Herausgeber gelingen möge, auch seinen Stoff dem entsprechend auszuwählen. Die Vorbedingung dazu ist freilich eine möglichst allseitige Beteiligung der Fachgenossen. Möge die Gemeinsamkeit des sachlichen Interesses alle hier etwa entgegenstehenden Schwierigkeiten überwinden! Eventuell wäre übrigens zu fragen, ob die Zeitschrift zeitweilig nicht auch in zwanglosen Heften erscheinen könnte, — ein Verfahren, das sich bei einer ähnlichen Unternehmung vortrefflich bewährt hat.

Eröffnet wird der erste Jahrgang durch eine Abhandlung des Herausgebers über „Deutero-Zacharja". Es wird hier der Nachweis versucht, daß die Kapp. Sach. 9—14 von einem und zwar nachexilischen Verfasser herrühren, den Stade in die griechische Zeit setzen möchte. Die Schwierigkeiten, die dem Verständnis dieser rätselhaften Kapitel im Wege stehn, sind außerordentlich groß; auf Schritt und Tritt muß der Ausleger sich fragen, ob er wirklich versteht oder zu verstehen glaubt, ob der Text verderbt ist oder ob unsere Mittel zu seiner Erklärung nicht ausreichen. Auch in

der sorgfältigen Inhaltsangabe, die Stade seiner Erörterung vorausschickt, werden namentlich seine textkritischen Anmerkungen vielfach den Widerspruch herausfordern. Bei dieser Sachlage ist die Lösung des Problems mehr als anderswo von der richtigen Fragestellung bedingt, es ist hier durchaus unerlaubt, von diesen und jenen Einzelheiten auszugehen, die zum Teil mit großem Schein für die eine oder andere Meinung geltend gemacht werden können. Dem gegenüber verlangt Stade mit vollem Recht, daß man diesen Abschnitt vor allen Dingen in seiner Gesamtheit und dann im Zusammenhang der übrigen prophetischen Litteratur betrachte. Diesen Weg hat man schon beim Buche Joel eingeschlagen und m. E. mit Erfolg. Der sekundäre Charakter des Buches Joel und des zweiten Teils des Buches Sacharja ergiebt sich m. E. in der That aus der Überladung und Undurchsichtigkeit der hier vorliegenden eschatologischen Schilderungen, deren Unverständlichkeit zum großen Teil darauf beruht, daß sie nicht lebendig vor unseren Augen aus der prophetischen Predigt hervorwachsen, wie das bei den älteren Propheten und noch bei Ezechiel und Sacharja der Fall ist. Im Zusammenhang damit steht die Thatsache, daß bei Joel und Deutero-Sacharja von der eigentlich prophetischen Predigt nichts mehr zu spüren ist. Finden wir hier nun weiter die Zukunftsbilder fast aller übrigen Propheten zum Teil ziemlich äußerlich miteinander verarbeitet und stehn wir vor der Alternative, ob Joel und Deutero-Sacharja die Fundgruben waren, aus denen Jesaja, Jeremia und Ezechiel ihre Zukunftsbilder entlehnten, oder ob umgekehrt jene von diesen abhängig sind, so kann m. E. die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Dann fragt sich's immer noch, wie die große Bedeutung zu erklären sei, die für Deutero-Sacharja die Griechen haben. Wie könnte man bei einem (gleichgesinnten) Zeitgenossen Jesajas und Jeremias den Wunsch begreifen, daß die Prophetie doch endlich ein Ende nehmen und jedem Propheten mit Schlägen der Mund gestopft werden möge? — Freilich hat Stade die Beweiskraft seiner Auseinandersetzungen sehr wesentlich durch Überladung beeinträchtigt. Der Wunsch, den Beweis so allseitig wie möglich zu führen, hat ihn öfter zu gewagten Behauptungen geführt. Nichtsdestoweniger möchte diese Abhandlung zu einer

Revision des kritischen Urteils über Sach. 9—14 das Ihrige beitragen.

Die Abhandlung von **Eduard Meyer**: „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas“ (I, S. 117 ff.) knüpft in der Analyse der jehovistischen Geschichtserzählung von Num. 13 bis Richt. 1 überall an die Untersuchungen von Wellhausen an und hat dieselben an mehreren Punkten mit Fleiß und Geschick weiter geführt. Der Verfasser hätte aber vielleicht wohlgethan, wenn er sich hierauf beschränkt hätte. Denn in der hieran sich schließenden Kritik der jehovistischen Erzählung hat er die Schwierigkeit seiner Aufgabe m. E. wesentlich unterschätzt. Es handelt sich hier zunächst um die Rekonstruktion der jahvistischen Erzählung (J), als der nach Wellhausens und Meyers Urteil älteren Quelle des aus Jahvisten und Elohisten (E) zusammengesetzten jehovistischen (JE) Werkes. Die Scheidung von J und E steht aber im einzelnen noch viel zu wenig fest und bei der Freiheit, mit der Redaktor (JE) gearbeitet hat, ist die Rekonstruktion von J und E vielleicht nicht überall so einfach, als der Verfasser zu glauben scheint. Ferner ist es zum mindesten zweifelhaft, ob der Jehovist sowohl J als auch E überall vollständig aufgenommen hatte; gewiß ist, daß uns das Werk des Jehovisten nicht ganz vollständig vorliegt. Unter diesen Umständen ist aber bei der Kritik der verschiedenen Erzählungen die äußerste Vorsicht geboten. Es mag sein, daß E jünger als J und vielfach von diesem abhängig ist, daß die Darstellung von E durch gewisse religiöse Anschauungen nicht unwesentlich beeinflußt ist. Aber dem Ephraimiten E stand doch ohne Zweifel noch eine andere Überlieferung zugebote als dem Judäer J, und wer neben J die Erzählung von E nirgends als eine selbständige Quelle gelten lassen will, muß zuvor beweisen, daß die Verfärbung der überlieferten Stoffe hier eine derartige ist, die die Verwertung der Relation von E für die Geschichtsdarstellung überall ausschließt. Es will uns scheinen, daß die Erzählungen von E doch auf einer anderen Stufe stehn als Richt. 19—21. 1 Sam. 7. Auch ist mit der Vergleichung der beiden hauptsächlichen Erzählungen über die Eroberung des Landes und dem Nachweis, daß sie auf einer Zurücktragung späterer Verhältnisse

in die Vergangenheit beruhen könnten, noch nicht alle Arbeit gethan. Es ist m. E. freilich unleugbar, daß Richt. 1 uns ein wesentlich anderes Bild von der Festsetzung Israels im Westjordanland bietet als selbst der Kern der Erzählung des Buches Josua. Schon Richt. 1 erscheinen die Stämme vereinzelt und während der Richterzeit, hat ein einheitliches Israel nicht existiert; deshalb hat die spätere Überlieferung auch kein Bild vom Gesamtverlauf der Richterzeit sondern nur einzelne Geschichten von durchaus lokaler Färbung festhalten können. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Erinnerung nicht über die Richterzeit hinausreichte und eine Reihe von Ereignissen festhielt, die in der Hauptsache wirklich die Schicksale des Volkes vom Auszug aus Ägypten bis zur Einwanderung in Kanaan bestimmt hatten. Denn aus anderen Gründen ist es dennoch eine unzweifelhafte Thatsache, daß die Stämme unter Mose in gewissem Maße eine Einheit bildeten und einheitlich handelten, und hieran finden die Erzählungen von Num. 21. Jos. 1—12 doch einen wesentlichen Anhalt. Es mag sein, daß das Lied Num. 21, 27 ff. sich auf andere Ereignisse bezieht, als die dortige Erzählung. Wer aber deshalb die Geschichtlichkeit der Erzählung leugnen will, muß zuvor beweisen, daß die Erzählung aus dem Liede stammt. So hat der Verfasser mehrfach zu weitgehenden Schlüssen sich hinreißen lassen, die der genügenden Grundlage durchaus entbehren. Er ist z. B. der Meinung, daß J in der Kundschaftergeschichte nichts vom Murren des Volkes berichtete, und folgert daraus, daß der 40jährige Aufenthalt in der Wüste in seiner Erzählung keine Stelle hatte. Also: weil in den übrigen Quellen die 40jährige Wüstenwanderung mit dem Murren des Volkes motiviert ist, hat J, der (angeblich) von diesem Grunde nichts berichtete, auch jene Thatsache nicht berichtet. Solche übereilten Schlüsse sind um so mehr zu bedauern, als sie manchem Leser leicht auch die Prüfung der Prämissen des Verfassers verleiden könnten, überhaupt aber nicht gerade zur Empfehlung seiner kritischen Position dienen.

Ein wertvoller Beitrag zur Pentateuchkritik ist Giesebrechts Abhandlung „Über den Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten“ (I, S. 177—275), d. h. des Priestercodex (Q). Nicht als ob

auf diesem Gebiete die Entscheidung über das Zeitalter des letzteren zu suchen wäre. Es ließe sich, wie Giesebrecht ausführt, auch im Fall der nachexilischen Entstehung dieser Schrift sehr wohl begreifen, wenn ihre Sprache einen altertümlichen Charakter zeigte, und umgekehrt kann der Beweis des Gegenteils aus mehr als einem Grunde immer nur in zweiter Linie in Betracht kommen. Aber im Gegensatz zu V. Ryssel (De Elohistae Pentat. sermone, Lips. 1878) hat Giesebrecht auf alle Fälle gezeigt, daß der sprachliche Charakter des Priestercodex, soweit man bis jetzt sieht, der Annahme seiner nachexilischen Entstehung durchaus nicht im Wege steht, sondern eher derselben günstig ist. Der Verfasser zieht drei sprachgeschichtliche Perioden in Betracht (vor 700 v. Chr., von 700 bis 450, nach 450), es kommt eben darauf an, für die zu führende Untersuchung eine möglichst breite Basis zu gewinnen. Die Vergleichung der Sprache des Priestercodex mit der des einen Ezechiel führt schließlich nicht weit, da die größte Verwandtschaft zwischen beiden an sich allerdings noch nicht die ungefähr gleichzeitige Entstehung derselben beweist. Nun stellt sich aber heraus, daß die Verwandtschaft des Priestercodex mit Ezechiel in diesem Punkte am Ende nicht größer ist als die mit Deutero-Jesaja und Jeremia. So namentlich was das Lexikon betrifft. Man wird in der tabellarischen Zusammenstellung S. 188—197 dieses und jenes Wort mit Recht oder Unrecht beanstanden, die Thatsache bleibt bestehn, daß der Priestercodex und mit ihm zumeist die Litteratur der zweiten und dritten Periode für Besitz und Erwerb, für schreien und schluchzen, für fürbitten und bundschließen, für Fürst und Stamm, für auskundschaften und steinigen andere Ausdrücke hat, als die Litteratur der ersten Periode. Dagegen kann ich dem Verfasser nicht beipflichten, wenn er weiterhin auch den teilweise aramäischen Charakter des elohistischen Wortschatzes erweisen will. Bei einzelnen Wörtern mag dies wahrscheinlich sein; geradezu beweisen kann man es vielleicht bei keinem einzigen. Übrigens wird dadurch das Gewicht der übrigen Nachweise Giesebrechts nicht aufgehoben. Merkwürdig ist namentlich der von ihm nachgewiesene poetische Charakter gewisser Ausdrücke des Priestercodex, und lehrreich ist die mit großem Fleiß angestellte Untersuchung über einzelne seiner syntaktischen

Eigentümlichkeiten, sowie über den Gebrauch von אני und אנכי, den Gebrauch der Nota accusativi und des Verbalsuffixes.

Eine zweite Abhandlung desselben Verfassers über die Abfassungszeit der Psalmen (I, S. 276—332) wird vielfach zum Widerspruch herausfordern, sowohl da, wo er mit sprachlichen, als auch da, wo er mit inhaltlichen Indizien argumentiert. Gleichwohl halte ich auch diese Abhandlung für nützlich. Der Verfasser hat die sprachlichen Erscheinungen in einem Maße zusammengestellt, wie das bisher kaum geschehen ist, und betreffs des Inhalts mehrerer Psalmen hat er neue Beobachtungen gemacht, die mir richtig und wertvoll zu sein scheinen.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, den ganzen Inhalt der bis dahin erschienenen Hefte durchzugehen. Im Vorbeigehen *nenne* ich noch die sorgfältige Arbeit Buddes „Über das hebräische Klagelied" (II, S. 1—52), Harkavys Herausgabe und Übersetzung eines Fragments von der Vorrede zu Saadjas ספר אגרון (II, S. 72 bis 94), sowie die Mitteilungen von J. Hollenberg (I, S. 97 ff.) und Bäthgen (I, S. 105 ff.). Besonders wertvoll ist die Untersuchung von Georg Hoffmann nach der Bedeutung des Wortes מלבן (II, S. 53—71). Hoffmann weist nach, daß dies Wort die Bedeutung „Ziegelofen" nicht wohl haben kann, sondern zunächst die Ziegelform bedeutet. Danach ist 2 Sam. 12, 31 höchst wahrscheinlich zu übersetzen: „und er stellte sie an die Säge und an die eisernen Picken und an die eisernen Äxte (d. h. er verwandte sie zu Steinhauern und Steinmetzen) und ließ sie mit der Ziegelform arbeiten" (lies הֶעֱבִיר). Es ist von Bedeutung, daß die herkömmliche Auslegung dieser Stelle fortan für die Charakteristik Davids und überhaupt des althebräischen Wesens nicht in Betracht kommt. Betreffs einer Abhandlung des Ref. sei es gestattet, hier nachträglich zu bemerken, daß derselben eine akademische Antrittsvorlesung zugrunde liegt.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß die neue Zeitschrift viele Mitarbeiter und Leser finden möge.

Basel, 22. Juli 1882. Rudolf Smend.

Miscellen.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1882.

Nach dem Abdruck und der Veröffentlichung des vorigen Programmes haben sich als Verfasser der Abhandlungen über „**Alexandre Vinet als christlicher Moralist und Apologet**“, denen von den Direktoren in ihrer Herbstversammlung von 1881 ein Ehrenpreis zuerkannt war, bekannt gemacht, der einen mit dem Motto: „J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé“

F. L. Fréd. Chavannes,
emeritierter Prediger in Lausanne,

und der anderen mit dem Sinnspruch: „Virtutem videant“

J. Cramer,
Dr. theol. und Professor in Gröningen.

Beide Arbeiten befinden sich schon unter der Presse und werden als XVI. Band der Werke der Gesellschaft ans Licht treten.

Als Verfasser der Abhandlung über die vergleichende Religionsgeschichte und das Christentum mit dem Motto aus Schiller: „Religion des Kreuzes u. s. w.“ dem von

den Direktoren der Gesellschaft ein Beweis der Anerkennung seiner Verdienste angeboten war, hat sich bekannt gemacht

R. Seydel,
Dr. und Professor zu Gohlis bei Leipzig.

In ihrer Versammlung im Herbst von 1882 am 11. September und folgenden Tagen mußten Direktoren ihr Urteil zusammenfassen über zehn Abhandlungen, welche vor dem 15. Dezember des vorigen Jahres bei der Gesellschaft eingegangen waren.

Fünf davon, alle in der deutschen Sprache, versuchten die Lösung der Preisaufgabe:

„Wie muß auf christlichem Standpunkte geurteilt werden über den Eid und seine Aufrechthaltung im modernen Staate?"

Drei dieser Abhandlungen, mit den Mottos: „Qui non reverentur homines, fallunt deos" (Curtius), „Juramenta justae necessitati serviant" (Calvin) und „Ich glaube nicht, daß es die Aufgabe u. s. w." (Bismarck) standen weit unter den Anforderungen, welche die Gesellschaft berechtigt ist zu machen. Es versteht sich ja von selbst, daß bei einem Preis, wie er von der Gesellschaft ausgesetzt wird, nur diejenigen in Betracht kommen, welche ein geflissentliches Studium auf den Gegenstand der Preisaufgabe verwendet haben und das ernsthafte Streben kundgeben, das Ergebnis, wozu die Untersuchung sie geführt hat, mit wissenschaftlichen Beweisgründen zu bewahrheiten und in gebührender Form abzufassen, um es auf diese Art auch denen zu empfehlen, welche nicht schon a priori mit ihnen derselben Meinung sind. Es zeigte sich gleich, daß die drei genannten Abhandlungen, an diesen Anforderungen geprüft, ganz unzulänglich waren. Die erste enthielt nicht viel mehr als einige flüchtige Bemerkungen und wohlmeinende Wünsche inbezug auf den Eid und die Art seiner Aufrechthaltung, keinen Ansatz zur Beweisführung, kein einziges Zeichen eines ernsten Studiums. Die zweite Abhandlung, mit dem Motto aus Calvin, litt an innerem

Widerspruch. Mit der strengen Handhabung des geschichtlichen Charakters des Christentums im ersten Teil stimmte die Stelle, welche im zweiten Teil dem Christentum eingeräumt wurde, nicht überein. Außerdem enthielt der zweite Teil viel Überflüssiges, und sowohl die Bestimmung des modernen Staates im dritten Teil, als auch die Ansicht über sein Verhältnis zum Eid im vierten Teil war von Oberflächlichkeit nicht freizusprechen und daher ungenügend. Aber auch die dritte Abhandlung, mit dem von v. Bismarck entlehnten Sinnspruch wurde einstimmig für ungenügend erklärt. Es gelang den Direktoren nicht, den Plan ausfindig zu machen, welchen der Verfasser verfolgt hatte. Er verfiel oft in Wiederholungen und brachte dasjenige, worauf es, der Preisfrage zufolge, am meisten ankam, nur im Vorbeigehen zur Sprache. Das Ergebnis der Abhandlung konnte daher auch nicht für eine rechtmäßige Folgerung aus der vorhergehenden Beweisführung gehalten werden und entbehrte hierdurch jedes wissenschaftlichen Wertes.

Günstiger als über diese drei Arbeiten lautete das Urteil über die vierte, eine Abhandlung von 122 Seiten in Folio, gezeichnet mit den Worten: „Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως“ (Matth. 5, 34). Sie erwies sich als die Arbeit eines sehr tüchtigen und selbständigen Mannes und enthielt, nach dem einstimmigen Urteil der Direktoren, viel Schönes und Beherzigenswertes. Trotzdem konnte ihr der Preis nicht zuerkannt werden. Die ganz eigentümliche Denkweise des Verfassers würde gegen die Krönung kein Bedenken erregt haben, wenn sie ihn nicht fortwährend zu einseitigen und übertriebenen Ansichten geführt hätte, denen schwerlich jemand beistimmen dürfte. Sogleich im ersten Abschnitt („Wesen und Zweck des Eides“) wurde die Möglichkeit, daß der Eid im Lauf der Jahrhunderte einen modifizierten Charakter angenommen hätte, ohne hinlänglichen Grund beiseite gesetzt. Der zweite Teil („Der Eid auf dem Boden der heiligen Schrift und die Entwickelung der in der Eidesfrage liegenden Gegensätze auf christlichem Lebensgebiet“) lieferte unzweifelhaft die Beweise genauer und vielumfassender Untersuchungen, wurde jedoch zugleich beherrscht von dogmatischen Voraussetzungen, welche schließlich zu einem ganz un-

annehmbaren Ergebnis führten. Demzufolge verloren jetzt auch die Ansichten des Verfassers im dritten Teil („Die Stellung zum Eid von Kirche und Staat“) viel am Werte, welcher ihnen, wenn sie in eine andere Verbindung gesetzt wären, unstreitig hätte zuerkannt werden müssen. Zu ihrem Bedauern mußten daher die Direktoren dem Verfasser den Preis absprechen.

Auch die fünfte Abhandlung über den nämlichen Gegenstand von 36 Seiten in 4°, gleichfalls mit dem Motto: „*Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κτέ.*“ (Matth. 5, 34) trug wohl Lob, aber nicht den Preis davon. Sie war nicht ohne Talent geschrieben, zeichnete sich durch ordentliche und bzw. vollständige Behandlung der Aufgabe aus und zeugte von Nachdenken und hellem Urteil. Dem gegenüber stand jedoch, daß der Verfasser oft mehr andeutete als entwickelte und namentlich im historischen Teil den Beweis für die Richtigkeit seiner Mitteilungen durchgehends schuldig blieb. Auch mußte es gemißbilligt werden, daß er in der Beschreibung der „Eidespraxis“ fast ausschließlich auf Deutschland und die Schweiz achtgegeben hatte. Endlich ließ er, wie man meinte, im letzten Teile den Beweggründen derer, welche den Eid aufrecht halten wollen, nicht völlig Gerechtigkeit widerfahren. Das eine und das andere zusammengenommen führte Direktoren zu einem den Preis versagenden Endurteil.

An der Lösung der Preisaufgabe:

> „Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung, worin die kirchliche Lehre über die heilige Schrift nach der Schrift selbst geprüft wird“,

hatten fünf Einsender ihre Kräfte versucht.

Einer von ihnen hatte sich der lateinischen Sprache bedient und seinen Aufsatz gezeichnet mit den Worten: „*τὸ ῥῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα*“. Er konnte für den Preis gar nicht in Betracht kommen. Umsonst versuchte er zu beweisen, daß die Schrift im ganzen und in jedem ihrer Teile die kirchliche Lehre völlig bestätige. Die Methode war ganz veraltet, die sog. Widerlegung der kritischen Bedenken weither geholt und willkürlich, der Verfasser offenbar unberechtigt, um in der gegenwärtigen Zeit seine Stimme abzugeben.

Die zweite Abhandlung in der deutschen Sprache und mit dem Motto: „πάντες μὲν τρέχουσιν κτέ.“ (1 Kor. 9, 24) konnte kaum für eine Antwort auf die gestellte Frage gehalten werden. Anstatt zu untersuchen, ob und inwiefern die h. Schrift der kirchlichen Lehre über die Schrift entspricht, lieferte der Verfasser eine Geschichte der kirchlichen Lehre betreffs der Schrift und ließ derselben, wie eine Einleitung, eine „grundlegende Untersuchung der Schriftlehre über die h. Schrift“ vorhergehen. Während darin vieles vorkam, was nicht zur Sache gehörte, wurde gerade die Hauptsache fast ganz vermißt. Überdies war des Verfassers Exegese oft sehr willkürlich und seine Ansicht über den Charakter der h. Schrift nebelhaft und unbestimmt.

Auch der Verfasser der dritten, einer niederländischen Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: „θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα“, hatte sich nicht streng genug an die Preisfrage gehalten und infolge davon einesteils mehr gegeben, als verlangt war, anderenteils dem eigentlichen Gegenstand kein Recht widerfahren lassen. Die größte Hälfte seiner Schrift wurde eingenommen von einer Geschichte der kirchlichen Lehre über die h. Schrift, welche nicht nur überflüssig war, sondern auch keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Wert machen konnte. Der zweite, kleinere Abschnitt enthielt vieles, womit die Direktoren gerne sich einverstanden erklärten; aber die Anordnung befriedigte nicht ganz, die Auffassung entbehrte jeder Ursprünglichkeit, und der Beweisführung fehlte nur gar zu oft die überzeugende Kraft. Das Endurteil lautete, daß dem offenbar noch ungeübten Verfasser um seines ernsthaften Strebens willen Lob zukomme, aber seine Abhandlung nicht gekrönt und zum Druck befördert zu werden verdiene.

Die vierte Abhandlung, eine deutsche und gezeichnet mit dem Spruch: „Sapere aude“, war mit großer Klarheit und Lebendigkeit geschrieben und zeichnete sich ferner durch ordentliche und bezw. vollständige Behandlung des Gegenstandes aus. Der dritte Abschnitt („Grundlinien eines Neubaus“) war in der Preisfrage zwar nicht verlangt, enthielt jedoch so viel Gutes, daß er gegen die Krönung jedenfalls kein Bedenken erregt haben würde. Was

die Direktoren davon zurückhielt, war etwas anderes. Sie fanden nämlich in der Abhandlung eher Aphorismen als eine ausgearbeitete Beweisführung. Mehr als eine Einzelheit, welche eingehendere Auseinandersetzung erheischte, wurde nur eben berührt, während viele Punkte, welche auch mit in Betracht kommen mußten, mit Stillschweigen übergangen wurden. Obgleich die Direktoren meinten, daß der geschickte Verfasser, wenn er sich daran hätte gelegen sein lassen, imstande gewesen wäre, der Aufgabe vollständig Genüge zu leisten, konnten sie doch die von ihm eingesandte Abhandlung, trotz ihrer Vorzüge der Krönung und der Aufnahme in die Werke der Gesellschaft nicht würdig halten.

Der fünften Abhandlung, ebenfalls von einem deutschen Verfasser, mit dem Motto: „ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται“ ward eine andere Entscheidung zuteil. Verschiedene Bedenken hielten die Direktoren von der vollständigen Zuerkennung des ausgesetzten Preises zurück. Es erhoben sich nämlich Bedenken gegen die Form der Abhandlung, sowohl gegen die dann und wann weitschweifige Beweisführung, als gegen die Anordnung der Teile. Der Verfasser schien ihnen auch seinem Plane, den er in seinem Vorwort angezeigt und verteidigt hatte, nicht ganz treu geblieben oder, mit anderen Worten, nicht durchgehends von der h. Schrift, wie sie von der Kirche angenommen und betrachtet wird, ausgegangen zu sein. Hier und da hatte er ferner, ihres Erachtens, dem Zeugnis des Neuen Testamentes hinsichtlich des Alten nicht völlig Recht widerfahren lassen und bisweilen Stellen und Aussprüchen der Bibel eine Beweiskraft gegen die kirchliche Lehre zuerkannt, welche ihnen von Andersgläubigen mit Recht abgesprochen werden kann. Die Direktoren fanden daher ihr Ideal in dieser Abhandlung nicht ganz verwirklicht, sahen jedoch anderseits in ihr eine in vieler Hinsicht so verdienstliche Arbeit und meinten von ihrer Veröffentlichung so viel Gutes erwarten zu dürfen, sowohl zur Förderung einer gesunden Wertschätzung der Bibel, als zur Beseitigung falscher Begriffe über die Bibel, daß sie beschlossen, dem Verfasser eine silberne Medaille nebst 200 Gulden und die Aufnahme seiner Abhandlung in die Werke der Gesellschaft anzubieten, im Vertrauen auf seine Bereitwilligkeit, von ihren Bemer-

kungen Kenntnis zu nehmen und Gebrauch zu machen. Wenn er sich diese Verfügung wohlgefallen läßt, so melde er sich beim Sekretär der Gesellschaft an und gebe Erlaubnis zur Öffnung seines Namensbillettes. —

Die Preisfrage über den Eid und seine Aufrechthaltung im modernen Staate wird nicht erneuert.

Die jetzt ausgeschriebenen Preisfragen sind die folgenden:

I. „Die Gesellschaft verlangt: Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung des Apostolates und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Litteratur der ersten zwei Jahrhunderte in der christlichen Kirche zuerkannt wurde."

II. „Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: Eine gemeinfaßliche Schrift für gebildete Leser, worin mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen, das sittliche Leben betreffend, ins Licht gestellt und beantwortet werden."

Vor dem 15. Dezbr. 1883 wird den Antworten auf diese Fragen entgegengesehen. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurteilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. Dezbr. 1882 erwarten die Direktoren Antworten auf die im Jahre 1881 ausgeschriebenen Preisfragen über Glaube und glauben in den Schriften des Neuen Testamentes und über die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testamente. Über den letztgenannten Gegenstand ist schon eine Abhandlung in der niederländischen Sprache und mit dem Motto: „Gy dan, bidt aldus!" eingegangen.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Ver-

fasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit *lateinischen* Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe, mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1883.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 27. Oktober 1882 ihr Urteil abgegeben über die zwei bei ihnen eingegangenen Abhandlungen zur Beantwortung der im Jahre 1881 gestellten Preisfrage nach einer „Lebensbeschreibung Melchior Hofmanns“.

Eine dieser Abhandlungen war holländisch verfaßt, unter dem Motto: „Ich vermag nicht überall u. s. w. (Cornelius)“, die andere, eine deutsche, mit den Worten: „*Σπουδάζετε τηρεῖν τὴν ἑνότητα κτλ.*“ gezeichnet.

In den beiden Abhandlungen schätzten die Beurteiler den besonderen Fleiß und die Ausdauer, womit die Autoren, sich nicht bloß beschränkend auf das, was in der letzten Zeit hinsichtlich dieses Gegenstandes ans Licht kam, auch an den verschiedenen von Melchior Hofmann besuchten Orten selber eine neue Untersuchung anstellten, welche sowohl bei dem einen als bei dem anderen zu interessanten Resultaten führte. Sie wußten beide seiner seltenen, hier und da in sehr weit von einander entfernten Bibliotheken zerstreuten Schriften mächtig zu werden, und berichteten über dieselben so umständlich (bisweilen gar zu weitläufig), daß ihre Arbeit allerdings an Vollständigkeit wenig zu wünschen läßt. Keinem von beiden ist es aber gelungen, ein anschauliches Lebens- und Charakterbild Melchior Hofmanns zu liefern. Dafür ist ihre Behandlung zu fragmentarisch: zwar wird der Inhalt jeder Schrift zur Zeit ihres Erscheinens bis in geringe Einzelheiten mitgeteilt, die Schriften aber nicht mit einander in pragmatischen Zusammen-

hang gebracht, und eine allgemeine Übersicht der Lehre und der Ansichten des Mannes fehlt. Überdies hätte, um ein wahres Charakterbild von ihm zu zeichnen, was von beiden Autoren zu sehr vernachlässigt wurde, seine tiefe Ehrfurcht vor der h. Schrift, seine innige Frömmigkeit, sein tadelloser Lebenswandel in Betracht gezogen und zugleich gezeigt werden müssen, wie in seinem Mangel an wissenschaftlicher Bildung, in seinen unter Fürsten und Gelehrten erworbenen Erfahrungen, in seinem späteren Verkehr fast ausschließlich mit Personen der niederen Volksklasse die Erklärung dafür zu finden ist, daß die Gebildeteren ihm zuwider waren, daß er so unlenksam war, daß er sich mancherlei Träumereien und Schwärmereien hingab.

Außer diesem in den beiden Abhandlungen Fehlenden urteilte man betreffs der holländischen: daß sie, „Ein Beitrag zur Geschichte des Chiliasmus im Zeitalter der Reformation" genannt, diese Geschichte kaum berührt, — daß der Autor manchmal sekundäre Quellen benutzt, während doch die ursprünglichen noch vorhanden sind, — daß er viel zu weitschweifig mitteilt, was er für sich selbst brauchte, um sich die Zustände, welche Melchior Hofmann an verschiedenen Orten vorfand, klar vorzustellen, — und daß er auf die Sprache und den Stil zu wenig Sorgfalt verwendete. In der deutschen Abhandlung, die auf manchen Seiten Lob erntete wegen der gründlichen Kenntnis des Zeitalters der Reformation und der genialen Auffassung, bedauerte man indessen einige Lücken, z. B. hinsichtlich des Ereignisses in Stockholm, mehr aber noch die große Übereilung, welche der Autor sich wohl bemüht zu entschuldigen, zum Teile auch erklärt, welche aber der Herausgabe dieser Schrift hinderlich im Wege steht.

Trotz diesen Einwendungen erkannten die Beurteiler die Verdienste der beiden Abhandlungen und meinten, obgleich sie aus den erwähnten Gründen keiner von ihnen die goldene Medaille zusagen konnten, daß es doch mit Rücksicht auf die vielumfassenden, zu diesem Zweck veranstalteten Nachforschungen und die bedeutenden, dadurch erhaltenen Resultate unverantwortlich wäre, die Frucht so vieler Arbeit unbenutzt zur Seite zu legen. Sie wünschen also, vorausgesetzt daß die Autoren sich bereit erklären, ihre Arbeit den

genannten Einwendungen gemäß abändern und ergänzen zu wollen, die beiden Schriften in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, mit Anerbietung der silbernen Medaille und 200 Gulden für jeden der zwei Autoren. Falls sie diese Entscheidung genehmigen, wollen sie sich schriftlich wenden an die Herren Direktoren der Teylerschen Stiftung und diesen erlauben, ihren Namenszettel zu öffnen.

Die andere, für den 1. Mai 1879 ausgeschriebene und im vorigen Jahre wiederholte Preisfrage „Über die Übereinstimmung der Rechte der Individuen mit den Ansprüchen der Zusammengehörigkeit“ blieb auch nun wieder unbeantwortet, weshalb beschlossen wurde, diese Frage zurückzunehmen.

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Nachdem eine ausführliche Bibliographie der Schriften Coornherts, mit Andeutung der Büchersammlungen, wo diese vorhanden sind, neulich in der ‚Bibliotheca Belgica‘ gegeben ist, verlangt die Gesellschaft als Beitrag zur Geschichte der christlichen Kirche und des christlichen Lebens in den Niederlanden: Ein Lebens- und Charakterbild Dirk Volkertszoon Coornherts.“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1884 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung odert Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nich

ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Berichtigung.

In der Inhaltsangabe der „Studien“ 1883, Heft 1 ist zu berichtigen, daß der 2. Artikel der Gedanken und Bemerkungen: „Über die alten christlichen Inschriften nach dem Text der Septuaginta“ nicht von Böhl, sondern von Nestle ist.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 3.
Sechsundfünfzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Abhandlungen.

1.

Zur Frage der sittlichen Weltordnung.

Von

Dr. A. Bacmeister,
Stadtpfarrer in Öhringen.

Im II. Heft des Jahrganges 1881 der „Jahrbücher f. protestant. Theologie“ hat Paul Mehlhorn dieses Thema der sittlichen Weltordnung erörtert und auf das im Jahre 1877 erschienene Werk von Moritz Carriere: „Die sittliche Weltordnung“ aufmerksam gemacht. Dieses Werk scheint in der That nicht die Beachtung gefunden zu haben, welche ihm schon der Name seines Autors, „des edlen und geistvollen Kunstphilosophen“, wie ihn Mehlhorn mit Recht nennt, hätte geben sollen. In der theologischen Fachlitteratur ist wenig Notiz davon genommen worden, und, so weit wir sehen können, haben die Philosophen ihm auch keine größere Beachtung geschenkt. So dürfte man es denn ein Verdienst Mehlhorns nennen, das Buch Carrieres hervorgezogen zu haben, ehe sich der berüchtigte Bibliothekenstaub darauf lagerte, um so mehr ein Verdienst, wenn es sich bestätigen sollte, daß „die zwölf Kapitel des Buches wie zwölf Apostel erscheinen, die sowohl bei den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel als auf der Heiden Straße und in der Samariter Städten noch eine recht gesegnete Missionswirksamkeit erfüllen könnten, die den Heißspornen von rechts und den Kaltblütigen von links wie der lauen Mitte gar manches beherzigenswerte Wort zu sagen hätten“. Wir müssen

zwar sofort bemerken, daß wir diese Vergleichung nicht für ganz gelungen halten, denn die Konsequenz, welche in der That schon stille Voraussetzung ist, ist die, daß „die sittliche Weltordnung“ an die Stelle des Evangeliums treten kann; bekanntlich haben die Apostel eben das Evangelium gepredigt, und wenn jene Kapitel Apostel genannt werden, so ist ihr Inhalt das Evangelium. Dagegen aber möchten wir gerade Verwahrung einlegen, und wenn wir das Ergebnis unserer Untersuchung zum voraus nennen sollen, so ist gerade das der Grund der Nichtbeachtung von Carrieres „sittlicher Weltordnung“, daß solche das Evangelium nicht ersetzen kann. Man könnte viel eher sagen: es ist die Stimme eines Predigers in der Wüste, es ist Johannes der Täufer: aber wie dieser nichts gewesen wäre, hätte er seine Jünger nicht zu dem „Größeren nach ihm“ gewiesen, so ist auch nicht die sittliche Weltordnung „das tägliche, nahrhafte Brot“, wie Mehlhorn meint, sondern das ist das Evangelium, genauer derjenige, welcher von sich sagt: „Ich bin das Brot des Lebens“, Joh. 6, 48.

Oder verhält sich „der Gedanke der sittlichen Weltordnung“ zu dem Evangelium wie das Hausbrot zum Zuckerbrot? Fast könnte es so gedeutet werden, wenn der Verf. sagt: „Es gilt zunächst das tägliche Brot sich zu erwerben, von dem der geistige Mensch leben kann, und von allem Luxus und Zuckerbrot vorläufig abzusehen. Solches nahrhafte Brot ist aber der Gedanke der sittlichen Weltordnung.“ Jene Deutung liegt um so näher, als sofort die oft gehörte Behauptung wiederholt wird, die Religionslosigkeit so vieler Zeitgenossen komme daher, daß „man so lange Zeit Religion und Dogmatik verwechselte“, weshalb mit dem Geschmack an letzterer auch der Geschmack an der ersteren verloren gehe. Wir möchten diese Behauptung zu denen rechnen, die, einmal aufgestellt, sofort nachgesprochen werden und dann bald selbst als — fast hätten wir gesagt „Dogmen“ — als Axiome gelten, bis die Münze auf die Goldwage gelegt und hier als nicht vollwichtig erkannt wird. In der That ist nichts unrichtiger als die Ableitung der Religionslosigkeit, ja Religionsfeindschaft aus der Dogmatik. Leider begegnen wir dieser Meinung auch bei Carriere, wenn er (a. a. O., S. 27) schreibt: „Die Dogmatik der pro-

testantischen Orthodoxie mit ihren natur- und geschichtwidrigen Satzungen hat die Dogmatik des Unglaubens bei den Kraftstofflern hervorgerufen." Und noch schärfer ist der Satz (S. 378): „Es ist nicht zu verwundern, wenn die Denkenden und sittlich Ernsten der Kirche den Rücken wenden, wenn Tausende und aber Tausende die Dogmatik mit dem Christentum, das sinnlose Glaubensbekenntnis mit der Religion verwechseln und von beiden nichts mehr wissen wollen." Nun, ein besonders glänzendes Zeugnis für diese „Denkenden" wäre jene Verwechselung gerade nicht, aber es ist auch das Gesagte geschichtlich gar nicht begründet. Denn die „Kraftstoffler" Büchner, Moleschott, K. Vogt und Genossen knüpfen an das „Système de la nature" an, und dieses ist bekanntlich nicht im Gegensatz gegen protestantische Orthodoxie entstanden, denn eine solche gab es in Frankreich gar nicht: die Bartholomäusnacht und die Dragonaden hatten ihre Wirkung nicht verfehlt. Aber wenn ein Mann wie Carriere einen solchen geschichtlichen Fehler begeht, was soll man dann von anderen erwarten? Rasch wird's ein Dogma werden, daß der Materialismus durch die protestantische Orthodoxie erzeugt sei. Richtete überhaupt die Dogmatik das Unheil an, die Religionslosigkeit hervorzurufen, so müßten die Dogmenfreiesten, wenn der Ausdruck erlaubt ist, auch die Religiösesten, Frömmsten sein, wofür wir den Beweis nicht erbringen möchten. Umgekehrt müssen gerade die Liberalsten — vielleicht mit Bedauern — zugestehen, daß die dogmatisch „Befangenen" wirklich religiöses Leben zeigen. Das kann doch nicht Zufall sein. Es gilt, daß wir uns endlich von einem alten Vorurteil gegen die Dogmatik und das Dogma losmachen, welches alle Dogmen und alle dogmatische Arbeit in einen Topf wirft und sehr wenig tolerant alles mit einander verdammt oder verlacht, das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes wie das Dogma von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Das Unrecht dieses Vorurteils zeigt namentlich auch die Geschichte, denn die Religionsfeindschaft hat ihren Anlaß nicht am Dogma der Kirche, sondern an deren Lebensanschauung und Ethik genommen, wie deutlich an dem englischen Deismus und französischen Materialismus zu ersehen ist. Überhaupt ist es einseitig, wenn man die Ursache der Religions-

losigkeit oder der Feindschaft gegen den Christenglauben nur in dem Intellekt sucht; weil dieser das harte kirchliche Dogma nicht ertragen könne, daher soll die Spannung kommen. Nein, mindestens ebenso oft liegt jene Ursache in dem Willen des Menschen, und am richtigsten wird man sagen: beide Seelenkräfte zusammen, Verstand und Wille, sind, wie beim Glauben, so auch beim Unglauben beteiligt, wobei der eine oder andere in den einzelnen Menschen das Übergewicht bilden kann. Darum denke man nicht durch eine einfache Belehrung etwa über die sittliche Weltordnung religiöse Menschen zu machen, so wenig man durch eine solche Belehrung über das kirchliche Dogma schon Christen bildet. An jener Unmöglichkeit scheiterte überhaupt der Rationalismus; er ist eine Stufe, auf der man nicht stehen bleiben kann, entweder vorwärts zum Christianismus oder rückwärts zum Materialismus. Ein Stück Rationalismus, und wohl das wertvollste an ihm, ist aber auch der Begriff der sittlichen Weltordnung, und es lohnt sich gewiß, auch einen der neuesten Versuche des Rationalismus zu prüfen, um so mehr als die Absicht eine edle ist. Wen würde es nicht sympathisch berühren, wenn Carriere in heißer Sorge für unser Volk vor den fluchwürdigen Bestrebungen der roten Internationale warnt? Wer würde nicht zustimmen, wenn er sagt, daß die Maßregeln von außen keineswegs ausreichen, um jene Pest ferne zu halten, es müsse vielmehr „von innen her, vom sittlichen Geiste aus" die Genesung und die Zurückführung der verirrten Lebenskräfte versucht werden? Es kommt nur alles darauf an, wie dieses „von innen her" bestimmt wird, und woher „der sittliche Geist" seine Impulse erhält.

Es kann uns nicht beifallen, dem gelehrten Verf. auf allen seinen Schritten zu folgen; das würde ein zweites Buch geben. Wir wollen nur unsere Bedenken über einige Hauptpunkte aussprechen und es zu erklären versuchen, weshalb der Gedanke einer sittlichen Weltordnung nicht recht verfangen will. Er ist mit einem Worte zu abstrakt und darum nicht für das Leben geeignet. Das scheint ein hartes Urteil; aber wenn wir uns ernsthaft besinnen, warum so viele goldene Worte, die der Verfasser redet, in den Wind gesprochen sein werden, so können wir keinen anderen Grund fin-

den, als daß er, im Rationalismus zu sehr befangen, seinen Standpunkt in der Sittlichkeit statt in der Religion nimmt und an die Stelle des lebendigen Gottes den Begriff der sittlichen Weltordnung setzt. Es bedarf wohl keiner ausdrücklichen Versicherung, daß wir das Wort Rationalismus nicht als Scheltwort gebrauchen, und daß wir kein Glaubensgericht über den Verf. der „sittlichen Weltordnung" halten wollen, so daß uns sein Wort „über die gewöhnlichen verketzernden und denunzierenden Schmähungen des ultramontanen Pfaffentums" (S. 365) träfe. Nein, der Begriff des Rationalismus ist ein geschichtlicher und hat in der Geschichte seine ehrenvolle Stellung, und ein Mann, der solch ernste Geistesarbeit im Dienste der Wissenschaft und seines Volkes, ja „der sittlichen Weltordnung" selbst vollbracht hat, der, man darf wohl sagen, sein Leben daran gesetzt hat, dem Materialismus zu wehren, verdient unsere höchste Achtung. Solche aber zollen wir ihm gewiß thatsächlich dadurch am besten, daß wir seine Gedanken denkend verfolgen; und wenn uns hier manches Bedenken aufstößt, so wird er zuerst es zu würdigen wissen.

Wir sagten: es ist an die Stelle des Konkretums des lebendigen Gottes das Abstraktum der sittlichen Weltordnung gesetzt, es kommt daher die Religion gegenüber der Sittlichkeit zu kurz, und das rächt sich an der letzteren selbst, sie wird zur trocken-rationalistischen, es fehlt ihr die kräftige Wurzel, welche allein in dem realen Verhältnis des Menschen zu dem lebendigen Gott zu finden ist, und weil das letztere verkürzt ist, darum kommt das Christentum oder, da dieses Christus ist, Christus selbst nicht zu seiner vollen Würdigung und muß die Dogmatik die schon angeführten harten Urteile über sich ergehen lassen. — Wir haben nun diese Behauptungen zu erhärten und beginnen mit dem Schlußabschnitt des Werkes, dem Abschnitt von „Gott". Der Verf. geht nämlich den analytischen Weg, das hat ja gewiß seine Vorzüge, indem es vor dem Hörer das Resultat entstehen läßt, aber bringt auf der anderen Seite auch den Mißstand mit sich, daß auf allen den vorbereitenden Stufen dieses Resultat noch fehlt und weshalb der Schein entsteht, als sei dort das im letzten Resultat zu Gewinnende noch nicht wirksam. Unwillkürlich steigt, wenn man am Ende an-

gekommen ist, der Wunsch auf: möchte der Verfasser nun noch einmal den umgekehrten Weg, den der Synthese, gehen, ob nicht das Ganze viel lebensvoller würde! Bei dem jetzigen Gang muß er eine fast ängstliche Zurückhaltung beobachten, daß ja nicht der Begriff Gott gebraucht wird, ehe er logisch gewonnen ist. Ist das Gesagte nicht z. B. durch folgenden Satz bestätigt: „Die Natur und ihr Mechanismus vollendet sich in der Empfindung der für sich seienden Wesen und wird zur Grundlage einer idealen Welt, indem sie den für sich seienden Wesen, dem Geiste, beständig die Bedingungen und Mittel zur Selbstverwirklichung gewährt" (S. 384)? Natur und Mensch sind hier so selbständig gestellt, daß der Gottesbegriff fast keine Stelle mehr daneben hat. Und doch ist der Verfasser redlich bemüht, einen lebendigen *Theismus* zu gewinnen, ja er hat zum Teil ganz vortreffliche Sätze. Er wehrt vor allen Dingen den neueren Monismus ab, der in dem Sinne von Einerleiheit (und Gleichgültigkeit) gebraucht wird, und auf Kosten der Seelen und aller sittlichen idealen Begriffe den selbstlosen Stoff, die bewußtlose Kraft für das einzig Wirkliche erklärt. Treffend bemerkt Carriere dagegen: „Der Übergang von der räumlichen äußeren Bewegung zur Empfindung und zum Willen wie zum Gedanken ist der Sprung, der sich auf dem Papier und mit Phrasen leicht vollzieht, den aber bis heute kein Materialist, und auch Strauß nicht, denkbar gemacht oder durch einen Versuch sichtbar aufgewiesen hat. Das Gehirn ein Gedankenfilter, ja wohl, wenn nur Gedanken etwas Gegenständliches wären und man zeigen könnte, wie sie abgesondert werden!" (S. 382.) Statt dieses falschen Monismus will er einen wahren aufstellen, der von den Einseitigkeiten des Deismus und des Pantheismus sich gleichweit entfernt hält. Wiederum mit Recht sagt Carriere, daß der erstere einen Mittelpunkt ohne Peripherie und der letztere eine Peripherie ohne Mittelpunkt habe, und erkennt mit scharfem Blick, daß alles auf die Persönlichkeit Gottes ankommt: „Diese ist der Stein des Anstoßes" (S. 391). Was er zum Schutz dieses Begriffes namentlich gegen die bekannten Angriffe der Straußschen Glaubenslehre vorträgt, gehört wohl zum Besten, das über diesen Gegenstand gesagt worden ist. Es wird zuge-

geben, daß die Persönlichkeit Gottes dann unlösbare Schwierigkeiten enthält, wenn man sie deistisch neben die Natur und Geisterwelt stellt, statt in ihr das Innere der Natur und das zusammenfassende Ich des Universums zu erkennen. Doch ist letztere Bestimmung einer Mißdeutung fähig und könnte pantheistisch ausgebeutet werden. Solches ist freilich nicht die Absicht des Verfassers, was namentlich aus Bemerkungen wie die folgenden erhellt: „Indem das Unendliche sich selbst erfaßt, seiner in seiner Einheit bewußt ist, wird es nicht verendlicht; im Gegenteil, ohne sich selbst erfassende Einheit wäre es verendlicht, aufgelöst in die Vielheit der Dinge“ (S. 398) und: „Die Endlichkeit erzeugt nicht die Persönlichkeit, sondern beschränkt sie“ (S. 405). Der letztere Satz ist von grundlegender Bedeutung und großer Tragweite, durch ihn ist für die Persönlichkeit Gottes der sichere Boden gewonnen; denn wenn es wahr ist, daß „wir unser weder völlig bewußt noch mächtig sind, daß uns vieles in uns dunkel bleibt, und daß wir nur nach und nach, nicht mit einem Blick, die Fülle unseres inneren Lebens überschauen und unsere Triebe beherrschen lernen“, wenn das wahr ist — und es möchte schwer das Gegenteil zu erweisen sein —: dann folgt mit Denknotwendigkeit, daß „das Unendliche, das nichts außer ihm hat, sondern alles in sich schafft und hegt, es auch ganz anders durchschauen und die Allmacht mit Allwissenheit erleuchten kann, und daß sich also in ihm die Identität von Sein und Denken vollendet“. Mit einem Worte: die Persönlichkeit kommt Gott allein in vollkommener Weise, den Menschen nur derivirt zu. Das ist die einfache alte Schriftlehre vom Ebenbild Gottes, welche denselben Gedanken, nur im plastischen Bilde ausgedrückt, enthält und doch zugleich dafür gesorgt hat, daß das Bild nicht buchstäblich genommen wird, wenn sie verbietet: „Du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen ꝛc.“ Es dürfte nicht überflüssig sein, auf den philosophischen Tiefsinn der Schrift immer wieder hinzuweisen, da thatsächlich in derselben das bereit liegt, was die Spekulation immer wieder erst erarbeitet. Gegen letzteres ist an sich nichts einzuwenden, wird doch erst durch solche eigene Arbeit die Wahrheit unser persönliches Eigentum; aber man vergesse doch nicht, daß

es nur ein Nach—denken ist, dann bleibt man ebenso vor dem Hegelschen Irrtum, das Absolute nur im menschlichen Denken zum Bewußtsein kommen zu lassen, wie vor der Oberflächlichkeit des Materialismus, die Wirklichkeit eines schöpferischen Denkens überhaupt zu leugnen, bewahrt. Dieses Streben Carrieres, die Persönlichkeit Gottes philosophisch zu erhalten, ist hoch anzuschlagen; er will Spinoza und Leibnitz vereinigen und, wie Lotze gesagt hat, „den Begriff einer unendlichen Substanz zu dem des einen lebendigen Gottes verklären". In der That eignet er sich auch, auf dem Höhepunkt seiner Untersuchungen angelangt, geradezu das neutestamentliche „Gott ist die Liebe" an, als die vollste, edelste Wesensbezeichnung für den All-Einen [1]). Und schön wird der Begriff der Liebe also entwickelt: „Liebe ist das Gefühl persönlicher Wesen bei allem Unterschied eines Wesens zu sein, einander zu ergänzen und dadurch die selige Lebensvollendung zu gewinnen. Liebe ist die Überwindung der Selbstsucht im Selbst, das im Wohle des andern und im Beglücken sein Glück findet." [2]) „Ohne den Unterschied keine Einigung, in der Einigung aber der thatsächliche Beweis, daß die Einheit das Ursprügliche. Wir stehen unverrückbar mit unserem Wesen in Gott, aber mit unserem Denken und Wollen können wir uns von ihm scheiden, doch er bleibt uns innerlich gegenwärtig mit seiner Güte, und indem wir uns zu ihm zurückwenden, geschieht sein Wille und kommt sein Reich,

[1]) Im Vorübergehen nur sei bemerkt, daß wir den Ursprung dieses Wortes nicht einem Johannes zuschreiben können, der „die höchste Blüte religiösen Gefühls im Semitentum in der gottinnigen Seele von Jesus" mit „der reifsten Frucht arischer Weisheit im griechischen Altertum im Geiste Platos und seiner Jünger" vereinigt habe, denn ein solcher Johannes ist ebenso wenig geschichtlich erwiesen, als das Wesen Jesu mit der gelehrten Phrase von der „höheren Einheit von Judaismus und Hellenismus" erklärt ist; vielmehr ist aus diesen Schriften des Johannes ganz klar zu ersehen, woher er jenen Gottesbegriff hat, nämlich von dem persönlichen Anschauen dessen, „von dem wir genommen haben Gnade um Gnade"; wie ließe sich auch nur sonst der Eingang des ersten Briefes, dieses wiederholte Hervorheben der persönlichen Augen- und Ohrenzeugenschaft erklären?

[2]) Letztere Bestimmung trifft aber nur auf die menschliche Liebe zu, denn von einer Überwindung der Selbstsucht im göttlichen Selbst kann doch keine Rede sein.

sind wir dessen freie Glieder und Genossen, ist die Liebe, ist Gott als die Liebe verwirklicht."

Diesen letzteren Satz können wir allerdings nicht ohne Fragezeichen passieren lassen, denn es scheint uns ein Widerspruch, daß wir mit unserem Wesen unverrückbar in Gott stehen, aber mit unserem Denken und Wollen von ihm scheiden können. Was ist denn unser Wesen? nicht eben dieses Denken und Wollen? So hat ja Carriere selbst das Wesen der Persönlichkeit früher bestimmt, wenn er (S. 393) sagt: „Will man den Begriff der Persönlichkeit auf das Endliche beschränken, so ist das willkürlich; ihr Wesen ist Bewußtsein und Wille, Selbstsein." Danach würde der Mensch, der mit seinem Denken und Wollen sich von Gott scheidet, auch mit seinem Wesen von ihm getrennt sein und nicht mehr unverrückbar in Gott stehen können. Das ist wenigstens konsequent und nicht bloß eine logische Silbenstecherei, sondern von folgenschwerer Bedeutung. Denn hier setzt das Christentum ein, darauf fußt das kirchliche Dogma von der durch Gott selbst in Jesu Christo vollzogenen Versöhnung und Erlösung. Gerade wenn nach den Prämissen Carrieres der Mensch mit seinem Denken und Wollen sich von Gott geschieden hat, und wenn dies, wie wir daraus folgern, eine Scheidung des Wesens ist, so wird die Heilung des Risses nicht so einfach dadurch bewerkstelligt, daß „wir uns zu ihm zurückwenden", es muß das alterierte Wesen selbst wieder hergestellt werden, d. h. es muß eine Neuschöpfung erfolgen, das, was die Schrift Wiedergeburt nennt, und das Dogma der Kirche erscheint von diesem Gesichtspunkte aus doch nicht so gar unvernünftig. Doch wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen. Ist es aber ein stark rationalistischer Sauerteig, der sich in diesem „indem wir uns zu ihm zurückwenden" offenbart, so klingt uns der Schluß, es wird dadurch „die Liebe, ja Gott als die Liebe verwirklicht" zu pantheistisch, oder sollen wir mildernd sagen: zu mystisch? Aber es ist bekannt, wie Pantheismus und Mysticismus den siamesischen Zwillingen gleichen. Es ist entschieden zu viel gesagt, denn es gefährdet die Persönlichkeit Gottes, es werde Gott als die Liebe „verwirklicht", denn ist sein Wesen am vollsten und edelsten als Liebe bezeichnet, so ist

jener Satz gleichbedeutend mit dem pantheistischen: Gott wird in dem Menschen, ja durch den Menschen verwirklicht, er gewinnt sein Wesen in uns. Carriere selbst hat diesen Irrtum Hegels und seiner Schule wohl erkannt, aber er verfällt demselben fast unwillkürlich selber, wenn er sein Buch schließt: „Das Eine entfaltet sich im All, und das All findet sich wieder im Einen, im Wollen und Wissen wird das Wesenhafte durch die Freiheit verwirklicht und empfunden, das heißt Gott ist die Liebe" (S. 434). Wem kommt dieses Wollen und Wissen zu? nach den Prämissen dem Menschen, denn dessen That ist auch die Freiheit, und durch diese That wird das Wesenhafte, d. h. offenbar Gott, verwirklicht und empfunden. Das ist reiner Hegelianismus, nur verbrämt durch die That der Freiheit, die von Kant hergenommen *ist*, *also* Vermischung von Pantheismus und Rationalismus, aber keine höhere lebensvolle Einheit. Man kann jenem Sich-verlieren des Einen an das All und dem Sich-wiedergewinnen des Einen im Einzelnen, d. h. im Subjekt, nur dadurch entgehen, daß man dem Einen ein inneres Leben zuschreibt. Das ist der tiefe Gedanke des wiederum als so unvernünftig dargestellten kirchlichen Dogmas von der Dreieinigkeit, das der goldene Faden in dem „fest gedrehten Knäuel von Widersprüchen in der Kirchensatzung von der Dreieinigkeit" (S. 378). Ist auch zuzugestehen, daß mancher Dogmatiker hier mit mathematisch-logischen Distinktionen des guten zu viel that und entschieden irrte, wenn er der Meinung war, das Wesen Gottes in eine enge Formel zu spannen, so muß doch der Dogmenhistoriker einen höheren Standpunkt einnehmen. Wer B a u r s Kirchen- und Dogmengeschichte zum erstenmale liest, wird sich des Eindruckes nicht erwehren können: wie kommt es doch, daß in den kirchlichen Lehrstreitigkeiten das Unvernünftige und Unlogische sich immer behauptet hat? Erst später vielleicht kommt ihm dann der Gedanke: es könnte nicht nur das, was die Kirche als Häresie ausgeschieden hat, etwas zu vorteilhaft dargestellt sein, sondern es müsse notwendig dem kirchlichen Dogma ein tieferes Bedürfnis zugrunde liegen. Und ist nicht in der That Athanasius im Recht gegen die Mythologie des Arius, und ist nicht der Ausbildung des Trinitätsdogmas der berechtigte Kampf gegen die

gnostische Vereinerleiung Gottes und der Welt zugrunde gelegen? Daß hierbei einzelne Lehrer der Kirche zu weit gingen, indem sie die Tiefen der Gottheit erschöpft zu haben glaubten, soll, wie gesagt, nicht geleugnet werden, und doch haben wir gerade von einem der kühnsten Denker, von Augustin, die bekannte schöne und tiefsinnige Parabel von dem, der das Meer mit einer Muschel ausschöpfen wollte. Aber daran ist mit strenger Beharrlichkeit festzuhalten, daß Gott, und zwar der persönliche Gott, nicht in die Welt sich auflösen darf. Sonst wird der Spinozismus nicht dauernd überwunden, wie doch Carriere selbst will. Wir finden hier eigentümliche Widersprüche. Auf der einen Seite stellt er den Satz „des jugendlichen Hegel in der Phänomenologie des Geistes", es komme alles darauf an, daß die Substanz als Subjekt gefaßt werde, ganz richtig so dar: „Aber nur in der Entfaltung zur Endlichkeit, nur im Menschen ließ er Gott zum Selbstbewußtsein kommen" (S. 390), und Carriere erkennt darin eine Nachwirkung Spinozas, wenn die Substanz nicht in sich, sondern nur in ihren Modifikationen Verstand und Wille ist. Aber auf der anderen Seite vernehmen wir als eigene Anschauung des Verfassers die Aufstellung von Strauß, die Persönlichkeit Gottes dürfe nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern müsse als Allpersönlichkeit gedacht werden, „statt das Absolute zu personifizieren, müssen wir es als das ins Unendliche sich stets Personifizierende begreifen lernen" (S. 392). Und daß ja kein Zweifel übrig bleibt, wird noch hinzugefügt: „Ich bin mit diesem Schlußsatz (Straußens) vollkommen einverstanden: auch Gott ist nicht Geist, Persönlichkeit, Bewußtsein an sich, weil das dem Begriff der Sache widerspricht (warum denn?); er ist es durch fortwährende Willensthat, er ist der sich stets Personifizierende" (ib.). Also ist Hegel wiederhergestellt, oder sollen wir nicht vielmehr Carrieres Widerlegung von jenen Sätzen der Hegelschen Phänomenologie auf seine eigene Anerkennung der Straußschen Sätze anwenden? Er hatte ja gewiß mit Recht gegen Hegel Spinoza gefragt, woher in dem Endlichen Verstand und Wille wäre, wenn sie nicht aus der Substanz stammen; er hatte treffend hinzugefügt, das wäre ein Werden aus nichts und das Abgeleitete wäre größer als das Prinzip, und in jenem, nicht

in diesem läge, was dem Sein allein seinen Wert und sein Leben verleiht. Damit aber ist der sich stets personifizierende Gott, wie ihn Carriere denkt, selbst widerlegt. Der Gegensatz von Einzelpersönlichkeit und Allpersönlichkeit ist ein sehr scheinbarer, aber auch nur ein scheinbarer. Dem Anschein nach soll dadurch dem Absoluten etwas verliehen werden, der Begriff der Persönlichkeit, in Wirklichkeit wird dieser nur dem einzelnen Subjekt zugeschrieben, und das Absolute gewinnt sich erst in diesem, d. h. also, wie Carriere selbst vortrefflich sagt: „Das Abgeleitete ist größer als das Prinzip", es kommt ihm eine Wesensbestimmung zu, um welche das Absolute ärmer ist. Das ist aber ein Ungedanke. Wozu aber jene Straußsche Rehabilitation der Persönlichkeit des Absoluten führt, das zeigt wiederum unser Philosoph, wenn er sagt: „Und ich gehe einen Schritt weiter. Es bedarf *dazu (um* sich zu personifizieren) der Welt. Ohne sich von einem anderen zu unterscheiden und sich in sich zusammenzunehmen besteht oder entsteht kein Selbst." Die Welt wird geradezu der in beständiger Umbildung begriffene Organismus Gottes genannt, es wird von einem „eigenen dunkeln Grunde des selbstlosen Seins" Gottes geredet, aus dem er allerdings „immerdar" sich selbst erhebt und erfaßt und das Sein im Bewußtsein erleuchtet, die ewigen Wahrheiten denkt und die vernunftnotwendigen Gesetze der Wirklichkeit allen besonderen Kräften innerlich, aus der Tiefe des eigenen Wesens, eingiebt. Das ist aber offenbar kein Theismus mehr, sondern Pantheismus, wenn auch geistvoller und nicht geistesarmer oder gar geistloser. Dem gegenüber kommt es für eine lebendige Religion und Sittlichkeit darauf an, einen Gott zu haben, der wirklich von der Welt sich besondert oder richtiger, der nicht bloß alles in allen, sondern auch über alles und über alle ist. Ganz recht hat Carriere, wenn er sich dagegen verwahrt, daß Gott „ein Objekt außer uns" ist, denn dann ist er eigentlich nur unser Gedanke, der, wie Feuerbach sagt, seine Wesenheit von uns hat; aber schief ist es, wenn Carriere Gott als „Subjekt in uns" faßt, er ist vielmehr Subjekt über uns, das „über" natürlich nicht räumlich gefaßt, nicht = trans, weshalb der Ausdruck transcendent überhaupt kein glücklicher ist. Gott ist Subjekt über uns, das

heißt vielmehr: er ist das Ursubjekt, die vollkommene Persönlichkeit, während uns dieses Prädikat nur in abgeleiteter Beziehung zukommt. Wir sind aber doch wieder relativ selbständige Personen, sonst ist keine Sittlichkeit möglich. So können wir Carriere auch darin nicht beistimmen, wenn er das Verhältnis von Gott und Welt und Mensch so faßt: „Gott ist keine Persönlichkeit neben anderen, außer der Welt, sondern als Weltseele und Weltgeist in allem gegenwärtig; und weil wir in ihm bewußt und wollend werden, ist sein in uns gegenwärtiges Wesen Bewußtsein und Wille" (S. 395). Damit wäre unser Bewußtsein und Wille eo ipso göttlich, und eine ethische Bestimmung ist dann ausgeschlossen, denn jedes Bewußtsein und jeder Wille ist das im Menschen gegenwärtige Wesen Gottes. Diese Konsequenz wird aus jenen Sätzen unweigerlich gezogen werden müssen, aber wie gefährlich sie für die Ethik, für eine „sittliche Weltordnung" ist, leuchtet ohne weiteres ein. Das war doch Fichtes Irrtum, wenn auch die Anklage auf Atheismus tief zu bedauern bleibt und insofern nicht einmal berechtigt war, als eigentlich das menschliche Ich von dem göttlichen verschlungen wird [1]).

Ist auch so das Streben Carrieres, die Einseitigkeiten des Deismus und des Pantheismus zu vermeiden und mit der Persönlichkeit Gottes Ernst zu machen, höchst anerkennenswert, so können wir doch nicht gestehen, daß er sein Ziel erreicht habe. Aus Scheu vor einem inneren verborgenen Leben Gottes in sich selbst giebt er das Göttliche an die Welt, bzw. an den Menschen preis, trotz allen Ansätzen, diesen Fehler zu vermeiden. Wir wissen nicht, ob nicht jene Scheu aus einem Widerwillen gegen das kirchliche Dogma entstanden ist; aber fast scheint es so, wenn wir uns der oben angeführten Aussprüche über das Trinitätsdogma erinnern. Der Widerwille aber gegen das Dogma ist wohl aus dem Kampf wider den Geistesdespotismus Roms, wider Syllabus und In-

[1]) Bei Fichte ist das Bewußtsein an sich das Göttliche; aber freilich die Kehrseite wird durch die Wirklichkeit doch wieder in den Vordergrund gedrängt, das menschliche Subjekt läßt sich nicht in Abgang dekretieren, es behauptet sein Recht, und das göttliche Ich verschwindet, wenn es nicht sorgfältig von jenem geschieden wird.

fallibilität entsprungen, ein Kampf, der im Dienste der sittlichen Weltordnung selbst geführt wird, der aber leicht dazu führt, alles, was der Gegner sein eigen nennt, zu zerstören. In der That wir halten es wohl für möglich — und bei einem hochzuschätzenden Denker ist es sogar sittliche Pflicht, nach einer Erklärung zu suchen —, daß der Widerwille gegen die spezifisch christliche Anschauung sich ursprünglich gegen Auswüchse und Mißbräuche derselben gebildet und dann auf sie selbst übertragen hat. Weil vonseiten derer, welche das kirchliche Dogma auf ihre Fahne schreiben, Ansprüche erhoben werden, die allem gesunden Denken widersprechen, und Thaten begangen werden, die alles sittliche Urteil empören, darum führt man mit einer wohl nahe liegenden, aber keineswegs berechtigten Verwechselung solche Ansprüche und Thaten auf das Dogma selbst zurück, ja sieht dieses als die *Ursache davon* an und richtet seine Waffen gegen dieses selbst. Was ist's doch für einen Gegner Roms für eine Verlockung, weil ein Institoris oder Sprenger die Hexen „zu Ehren des dreieinigen Gottes" verbrannt haben, die Greuel der Hexenprozesse mit dem Trinitätsdogma in Verbindung zu bringen! wie nahe liegt es, namentlich der großen Menge es vorzudemonstrieren, solcher Greuel wird man nur dann ein- für allemal los, wenn man das Dogma aufgiebt! So plump geht freilich ein Carriere nicht zuwerke, aber es will uns doch scheinen, als sei ihm etwas Ähnliches passiert, als habe er sich an der vielleicht unbeholfenen Form des Dogma gestoßen und darob den tiefen Wahrheitsgehalt nicht entdeckt, und sei für seinen eigenen Gottesbegriff in einen Zustand gekommen, den man vielleicht als ein Schweben zwischen Himmel und Erde bezeichnen darf, dem aber der solide Untergrund und Stützpunkt fehlt. Sein Gottesbegriff ist keine Befriedigung der Bitte: *δός μοι ποῦ στῶ*.

Eine Bestätigung des Gesagten finden wir, wenn wir die Ausführungen des Verfassers über das Verhältnis Gottes zur Welt im ganzen ins Auge fassen. Man könnte zwar fragen, wie solches mit der „sittlichen Weltordnung" als solcher zusammenhänge; allein das metaphysische Verhältnis Gottes zur Welt ist doch die Grundlage für sein sittliches Verhältnis zu

ihr, wenn auch vielleicht das letztere der Ausgangspunkt für das menschliche Denken ist. Es kommen hier hauptsächlich drei Abschnitte aus Carrieres Werk in Betracht, der erste über „die mechanische Weltordnung und die Materialisten", der achte über „den Emporgang des Lebens in Natur und Geschichte" und wieder der letzte über „Gott". Die Eindrücke, die wir beim Lesen bekommen haben, sind kurz die: so dankenswert der Kampf gegen „die Ritter der Materie", wie sie Melchior Meyer nennt, ist, so läßt sich Carriere doch allzu sehr von dem Mechanismus der Weltordnung imponieren; so anerkennenswert der Kampf gegen die Ausschreitungen des Darwinismus ist, so bringt es der Verf. doch nicht zu einer einhelligen Anschauung; so wenig er einen deistischen Gott will, so ist sein Gott doch eigentlich — zur Ruhe gesetzt.

Beginnen wir mit dem letzteren. Carriere leugnet ebenso die zeitliche Schöpfung, wie die Schöpfung aus nichts, verteidigt also die Ewigkeit der Materie und die sogen. ewige Schöpfung. Die Schöpfung aus nichts wird mit dem gewöhnlichen „aus nichts wird nichts" abgethan und durch den Syllogismus ad absurdum zu führen gesucht, wonach das Sein aus dem Nichts geworden, das Nichts also selbst das Sein wäre. Doch ist dabei vergessen, daß die creatio ex nihilo nur die eine Hälfte des kirchlichen Schöpfungsbegriffes ist, die negative, wonach Gott bei der Schöpfung nicht an einen schon vorhandenen Stoff gebunden wäre. Allerdings ist mit diesem Satz des kirchlichen Dogmas die Ewigkeit der Materie geleugnet eben im Interesse des Schöpfungsbegriffes, ja im Interesse des lebendigen Gottes selbst. Es ist eine Verschiebung der Frage, wenn es das Recht der Materialisten genannt wird, so lange zu streiten, bis man den Grund der Materie in Gott, in der göttlichen Natur erkennt. Das Dogma erkennt diesen Grund der Materie in Gott an, aber statt „in der göttlichen Natur" sagt es „im göttlichen Willen" oder „in der göttlichen Liebe" oder beides zusammengefaßt „in dem göttlichen Liebeswillen". Es ist Carriere nicht gelungen, die Persönlichkeit Gottes in Übereinstimmung zu bringen mit dieser göttlichen Natur oder vielmehr beide in das rechte Verhältnis zu setzen. Denn wenn er sagt: „Die Natur in Gott, das ist die Basis der Realität, die

das Ideale trägt, die Fülle der selbstlosen Kräfte, deren Bethätigung und Bewegung fortwährend die Entwickelung der Welt hervorbringt" (S. 410), — so ist jedenfalls dabei übersehen, daß Basis und Bethätigung und Bewegung lauter Begriffe sind, die in der Zeit sich vollziehen, und daß streng genommen ein ewiger Vorgang keine Basis hat, ja daß der Begriff „Vorgang" selbst schon die Zeit in sich schließt. Es ist wichtig, daß wir hier die Grenze unseres Erkennens einsehen. Wenn die Kirche lehrt: Gott hat die Welt, die Materie mit der Zeit geschaffen, so liegt freilich die Frage nahe: und was hat er denn zuvor gethan? Luthers Wort vom Sitzen im Birkenwäldchen ist eine gesunde Antwort. Im Ernst geredet aber scheint es uns richtiger, die Schranke unseres Wissens zu erkennen und zu bekennen, als mit Begriffen die Lücke auszufüllen, die, genau geprüft, doch nicht Stich halten; denn was „die Natur in Gott" ist, hat noch niemand klar zu machen gewußt. Wir verstehen es nicht recht, wie Carriere in Opposition gegen das kirchliche Dogma von der Schöpfung die Natur in Gott als die Basis des Realen zuhilfe nimmt und dann doch wieder sagt, statt die Welt durch einen Zauberspruch entstehen zu lassen, lehren wir lieber: „Der Schöpfer schöpft aus sich selbst, die Welt ist die Entfaltung und Wechselwirkung seiner in ihm unterschiedenen Kräfte, und er erschöpft sich nicht darin, sondern ist gerade dadurch seiner als der Urkraft inne, sich und sein Reich wollend und wissend" (S. 411). Der Schöpfer schöpft aus sich selbst, das lehrt auch die Kirche; die Vorstellung von einem Zauberspruch wird man allweg nicht in ihrer Lehre finden, ebenso ist es ganz richtig, daß der Schöpfer sich nicht in der Schöpfung erschöpft; aber gerade die Interpretation, wonach die Schöpfung nur ein Spiel der Kräfte in Gott ist, oder wonach sich die Welt entfaltet, wie der Schmetterling aus der Puppe, diese wehrt die Kirche ab und gewiß nicht mit Unrecht. Man muß klar scheiden: entweder Schöpfung im vollen Sinn als eine That des — in letzter Beziehung für unser Denken grundlosen, nach der Offenbarung aber liebevollen — Willens, oder „Entfaltung und Wechselwirkung der Kräfte in Gott"; dann aber ist von keiner Schöpfung und eigentlich auch von keinem Schöpfer und somit auch von keinem per-

sönlichen Gott mehr die Rede — tertium non datur. — Carriere setzt sich an dieser Stelle mit Ulrici auseinander, und es ist interessant zu hören, worin er mit diesem Philosophen übereinstimmt, und worin er sich von ihm unterscheidet. Beide wollen Deismus und Pantheismus durch eine höhere Weltanschauung überwinden, beide knüpfen bei den Ergebnissen der Naturwissenschaft an und kommen vom Kausalitätsverhältnis der Atome unter einander zu einem unbedingten Bedingenden, welches um seiner Zwecke setzenden Thätigkeit willen als mit Selbstbewußtsein ausgestattet und um der mit Freiheit und Persönlichkeit ausgestatteten Menschen willen selbst als Ich und Person zu denken ist. In allen diesen wichtigen Punkten sind die beiden Gelehrten eins. Die Differenz tritt nun aber nach Carrieres eigener scharfer Bestimmung an dem Punkte hervor, wo es sich darum handelt, die Einwirkung Gottes auf die Welt klar zu machen. Hören wir ihn selbst. „Ulrici sagt: wie die Welt nur durch Gott entsteht, so besteht sie nicht bloß durch ihn, sondern auch in ihm, umfaßt, getragen, durchdrungen von ihm; auch der Prozeß der Weltbildung und Weltentwickelung beruht auf göttlicher Thätigkeit. Aber nachdem durch die schöpferische Thätigkeit Gottes die einzelnen Wesen gesetzt sind, vollzieht sich der Lauf der Natur wie der Geschichte gemäß der ihm einwohnenden göttlichen Bestimmung selbständig auf Grund der in ihm waltenden Kräfte, und nur der Erfolg jedes Wirkens der Dinge auf einander ist durch eine Mitwirkung Gottes bedingt, da jede Wirkung in die Ferne eine solche übertragende, vermittelnde Thätigkeit erfordert. Dies letztere habe ich oben bereits berührt. Aber hier tritt der Unterschied meiner Weltanschauung von der Ulricis scharf hervor. Sein Gott schafft die Atome als ein von seinem Wesen Unterschiedenes, ist damit außer ihnen, obwohl er sie umspannt und in sich trägt“ (S. 412). Im Gegensatz hierzu formuliert Carriere seine eigene Anschauung also: „Das All ist ein System von Kräften, Entfaltung der Einheit, die in sich zusammenhängend bleibt, indem die Urkraft sich in sich zu den einzelnen Kraftzentren besondert, die dadurch von einander unterschieden und zugleich auf einander bezogen sind; die vielen Realen sind nicht als solche außer einander, um dann in Beziehung zu kommen,

sondern sie sind Urpositionen des Einen, Unendlichen, das sein Wesen in ihnen erschließt, dessen Kräfte sie bleiben, wie sie für sich auch außer einander da sind; in sich einheitlich, weil Positionen des einen, grenzen sie sich gegen einander ab, sind aber für einander da, und das Ganze bleibt in jeder gegenwärtig, ihre Bestimmtheiten sind seine Selbstbestimmungen, und im Spiele ihrer Bewegungen haben wir nur die Metamorphosen und besonderen Erscheinungen der einen ursprünglichen Bewegung als der ewig realen Bethätigung der Urkraft, des Einen" (S. 413). Wir stehen aufseiten Ulricis und nehmen lieber den Vorwurf eines überkünstelten Mechanismus oder einer fortwährenden äußerlichen Assistenz Gottes hin, als daß wir die prinzipiell wichtigste Position eines spezifischen Unterschiedes zwischen Gott und den Atomen aufgeben. Damit daß Carriere in den wirkenden Kräften der Welt „die Offenbarung göttlicher Wesenheit" erblickt, zieht er sich den Vorwurf des Semipantheismus zu und, wenn er sich auch dagegen wehrt, wird er ihn nicht los werden. Hier sieht Ulrici ganz recht: die Atome sind nicht e i n e s Wesens mit Gott, nicht Selbstbestimmungen seiner Natur. Wohl sucht Carriere die Persönlichkeit Gottes zu retten, er sagt, die Urwesenheit verliere sich nicht an die Vielheit ihrer Bestimmungen, an die in ihr besonderten Kräfte, sondern sie bleibe das in ihnen Thätige und gewinne sich selbst durch sie als System und Harmonie der Kräfte, als Energie der Liebe in der Entfaltung und Einigung des Unterschiedenen. Das ist anzuerkennen, daß er nicht beim ἓν καὶ πᾶν stehen bleibt, sondern das πᾶν αὐτός festhalten will. Aber solches gelingt doch nicht. Denn wenn man fragt: ist Gott auch außer dieser Vielheit seiner Bestimmungen etwas für sich? so muß nach dem vorhin Angegebenen mit Nein geantwortet werden, er „gewinnt sich ja erst" durch dieses viele, in dem er das eine ist, er wird doch erst „Energie der Liebe" durch diese Atome, d. h. durch ihre Entfaltung und Einigung. Er ist also ohne dieselben nicht zu denken, ja sie gehören nicht nur zu seinem Wesen, sondern dieses vollendet sich erst durch dieselben. Wie stimmt aber das zu dem früher gehörten Satz: der Schöpfer erschöpft sich nicht in diesen Kräften? Ob nicht doch Ulrici recht behält, wenn

er Carriere deshalb den Vorwurf des Semipantheismus macht, wonach etwa der halbe Gott, ein Teil seiner Substanz zur Welt werde, ein anderer nicht —? Uns scheint, die Frage sei zu bejahen. Forschen wir aber nach dem Grund, der Carriere bewegt, in den Atomen Gottes Wesen selbst zu suchen, so dürfen wir denselben wohl kaum allein oder vorzugsweise in dem von J. G. Fichte erhobenen Einwand gegen die Schöpfung aus nichts sehen, dieser scheint ihm vielmehr nur als eine Stütze, die ihm gelegentlich willkommen ist. Denn wenn Fichte schreibt: „Wie Begriffe als Bestimmungen einer Intelligenz entweder in Materie sich verwandeln mögen in dem ungeheueren System einer Schöpfung aus nichts oder die schon vorhandene Materie modifizieren mögen in dem nicht viel vernünftigeren System der bloßen Bearbeitnng einer selbständigen ewigen Materie: darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen“, — so hat gewiß Carriere selbst die Widerlegung bei der Hand, daß es sich eben bei dem Denken des Schöpfers gar nicht um bloße „Begriffe“, um Abstraktionen handelt, sondern daß dieses Denken selbst ein schöpferisches, ein Setzen ist. Nein mit einer solchen logischen Spitzfindigkeit ist die Sache nicht abgethan. Vielmehr finden wir das Motiv von Carrieres Anschauung in einem allzu großen Respekt vor dem Mechanismus der Weltkräfte.

Schon in dem Abschnitt über „Gott“ wiesen einzelne Aussprüche darauf hin, so z. B. wenn er die „fortwährende äußerliche Assistenz Gottes“ um der Wechselwirkung der Dinge, der endlichen Kräfte auf einander ablehnt, indem er die Thatsache betont, daß doch alle Kräfte in energischer Beziehung zu einander stehen, daß keine für sich allein, sondern nur in der Gemeinsamkeit mit anderen wirke, daß alles Geschehen ein Zusammenwirken sei (S. 413). Das mag ja wohl nicht geleugnet werden, es ist nur die Frage, ob diese Kräfte auch so selbständig auf einander wirken, wie die sittlichen Wesen, ob jene Gott zu derselben Freiheit entlassen hat wie diese. Ulrici leugnet dies, und, zwar gewiß mit Recht; er leugnet es (Carriere sagt: „die Thatsache“), daß in der Natur von innen heraus wirkende, nicht gemachte, sondern sich selbst entwickelnde Kräfte walten, unter Berufung darauf, daß

nur das Unbedingte wahrhaft spontan und von innen heraus lebend sei (S. 414). Letzteres muß Carriere natürlich einräumen, aber er beruft sich auf die Entwickelung des Organismus, die von innen heraus kraft des „eigenen Vermögens“ geschehe, freilich, setzt er fast schüchtern hinzu, „als endliches Wesen allerdings in Beziehung auf andere und unter ihrer Mitwirkung“ (ib.). Aber hat nicht das gerade Ulrici im Auge, wenn er von einer fortwährenden Assistenz Gottes redet? denn woher jene „Beziehungen auf andere“ und jene „Mitwirkung anderer Kräfte?“ Das ist das punctum saliens. Die Antwort lautet nur: entweder durch Zufall oder — da ja bei diesem die Kräfte auch zufällig sich zerstören könnten, und da überhaupt der Zufall dem Denken sehr wenig einleuchten will — durch prästabilierte Harmonie. Dieser letztere Begriff aber treibt notwendig weiter zu dem des *lebendigen* Gottes. Ulrici hat wohl recht, wenn er die Schöpfung als ein Thun setzt, „welches das Gegenteil des Machens sei“, und Carriere darf mit Grund daraus folgern, also müsse es ein Gewährenlassen sein, wonach der Schöpfer den Lebensquellen und Lebenstrieben freien Lauf lasse und ihnen den Spielraum ihrer Thätigkeit innerhalb der ihnen gesetzten Ordnung gewähre (S. 415). „Innerhalb der ihnen gesetzten Ordnung“ — darauf kommt alles an, soll nicht jener Spielraum ein Tummelplatz der wildesten Unordnung werden. Und es fragt sich nun, ob diese Ordnung ein- für allemal gesetzt ist, — dann haben wir den zur Ruhe gesetzten Gott des Deismus, oder ob diese Ordnung fort und fort gesetzt wird, — dann haben wir einen lebendigen Gott. Wir meinen: wir können uns Gott nicht lebendig und nicht thätig genug denken, gerade weil er ganz Geist ist. Er, und nur er und er allein, ist das Alles in allem. Es ist aber eine an Gnosticismus streifende Behauptung, wenn Carriere sagt: „Der Schöpferwille des Geistes und die Natur als der Mutterschoß aller Dinge, sie zusammen begründen die Welt, sie gründet damit in Gott, und er beherrscht sie und durchwaltet sie wie die Seele den Leib und das Selbstbewußtsein seine Vorstellungen“ (S. 416); und noch mehr: „Indem Endliches sich im Unendlichen besondert und vervollständigt, scheidet es sich für sich von dem Ganzen ab, verdunkelt da-

mit in sich das Licht der Einheit, das Selbstbewußtsein, und ist nun blinde Kraft, selbstlos, vom ewigen Selbst los, und auch in dem seelischen, geistigen Wesen bleibt diese Naturgrundlage als die Basis ihrer gesonderten Existenz" (S. 419). Dieser Dualismus wird niemand befriedigen, und wenn Carriere die Anwendung dieses Begriffes auf seine Anschauung abwehren wollte, so müßten wir uns eine genauere Definition des Begriffes „der göttlichen Natur" und ihres Verhältnisses zu dem „Schöpferwillen des Geistes" erbitten. Diese Begriffe sind wohl nicht weniger schwer als die des kirchlichen Dogmas von der Trinität, welche eine so herbe Verurteilung erfahren haben. Wenn sich Carriere auf Giordano Bruno und auf Jakob Böhme beruft, um seine Ansicht zu stützen, so ist es schwer einzusehen, weshalb er nicht einmal die Bezeichnung Semipantheismus für seine Anschauung gestatten will, denn jene beiden sind anerkannte Pantheisten. Mit etwas mehr Grund ruft er J. H. Fichte als seinen Bundesgenossen auf, der, den „unverwüstlichen Grund" des Individualen betonend, „das gesamte Erscheinende als den Wechsel von Lösung und Bindung urbeharrlicher, urqualitativer Kräfte" faßt, und es als „einen völligen Nichtgedanken bezeichnet, jenseits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgiebt und aus der eigenen, nie versiegenden Quelle ewig sich erneuert, mit entschiedener Trennung und Entgegensetzung noch eine andere transcendente (jenseitige) Wirklichkeit Gottes zu suchen". Aber abgesehen davon, daß J. H. Fichte selbst jenes Individuale sofort als in der Menschengeschichte vorzugsweise zur Erscheinung kommend auffaßt, ist es höchst bedeutsam, daß er wieder behauptet, daß Gott auch nicht schaffen könnte, ohne dadurch in seinem Wesen ärmer oder innerlich verändert zu werden. Solche Behauptung befremdete Carriere sehr, und mit Recht, wenn man sich an Sätze von J. H. Fichte erinnert, wie die von jenem citierten: „Gott als das Unbedingte ist zugleich auch das eigentlich Wirkliche, und umgekehrt die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes" und: „Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten des Monadenuniversums; er hat sein objektives Leben ihre Unendlichkeit zu sein und ihre Einheit zumal, die wirkende Ursache aller urbeharrlichen Wesen, aber darin auch ihre einende Macht, was er nur im selbst

anschauenden Geiste vermag." Wohl gehört das Wort von dem Nicht-sein-könnenden in das Reich der leeren Möglichkeiten, mit welchen die Philosophie nichts anzufangen weiß. Aber wenn wir uns darüber besinnen, was denn wohl J. H. Fichte zu jenem Ausspruch veranlaßt habe, so können wir keinen anderen Grund denken, als die Einsicht, die vielleicht mehr in der Form des Gefühls sich geltend machte, es könne das Wesen Gottes doch nicht in jenem „Monadenuniversum" erschöpft sein. Dieses Gefühl ist dann, allerdings etwas sonderbar, so ausgedrückt, Gott könne auch nicht schaffen und wäre darum doch nicht in sich ärmer. Weist aber dieser Gedankengang nicht wieder auf den Kern des kirchlichen Dogmas von der Dreieinigkeit zurück, auf ein innergöttliches Leben? An diesem müssen wir festhalten, wenn auch *bei jedem* Versuch begrifflicher Formulierung energisch an das *apostolische*: „Unser Wissen ist Stückwerk" erinnert werden muß. Ist unser Wissen das einmal, so ist es das hier; „Sein Saum füllete den Tempel", ins Angesicht vermögen wir ihm nicht zu schauen; es sei uns genug, daß wir an seinen Saum rühren mit unserem armen Denken. — So können wir auch nicht in das freudige Lob einstimmen, welches Carriere dem Schöpfungsbegriff J. H. Fichtes spendet, wonach Gottes Schaffen „ein Für-sich-wirken-lassen derjenigen Kräfte in Gott heißt, welche nur untergeordnet, nur Teile seiner Einheit sind, wie wenn sie für sich selbständig wären". Nehmen wir die Analogie des menschlichen Wesens zuhilfe, bei welchem wir auch von einem Schaffen reden. Aber verstehen wir darunter das Für-sich-wirken-lassen der untergeordneten Kräfte? dann müßte das Wachsen des menschlichen Körpers eine Schöpfungsthat sein. Aber in allwege ist bei dem Begriff des Schaffens der des Bewußtseins festzuhalten, und wenn wir recht sehen, so ist das göttliche Schaffen, im Unterschied von dem partiellen Schaffen des menschlichen Geistes im Gebiet des Idealen, deshalb das vollkommene, weil es sich in gleicher Weise wie im Idealen so auch im Realen vollzieht, was die Schrift einfach so ausdrückt: „So er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so stehet's da." Dagegen enthält die Vorstellung von den blinden Kräften in Gott, zu denen sich sein Selbst verdunkelt und aus denen ein Teil wie-

der zum Licht des Bewußtseins sich emporarbeiten soll, so viel Unvollziehbares, daß wir sie unmöglich annehmen können. Besinnen wir uns aber, wie Carriere wohl auf solchen Gedanken kam, so finden wir als zureichenden Grund den oben angeführten allzu großen Respekt vor dem Mechanismus in der Natur.

Wohl läßt sich die Freude des Gelehrten, ja jedes Denkenden begreifen, welche die Entdeckung eines „Gesetzes“ in der Welt und die immer herrlicher sich aufschließende Harmonie dieser Gesetze verursacht, und es sei ferne von uns, diese Freude über die seit Galilei, Kepler, Newton gemachten Fortschritte der Physik trüben oder verachten zu wollen. Auch den Satz unterschreiben wir, daß „die Gesetze unseres Denkens zugleich die Weltgesetze sind“ und umgekehrt. Damit ist das dunkle Kantsche „Ding an sich“ in das Licht des Geistes gerückt. Ganz besonders aber ist dem Verfasser die energische Zurückweisung des Materialismus, der Gedankenlosigkeiten eines Büchner und Hellwald, der Ungeheuerlichkeiten eines Schuricht und einer Mathilde Reichardt, denen wir nicht die Ehre einer Wiederholung anthun wollen, zu danken. Aber wenn wir auch dem ganz zustimmen, daß der praktische Materialismus für die Kultur tödlich, und daß die Häckelsche Unterscheidung eines wissenschaftlichen und ethischen Materialismus eine leere Abstraktion ist, wenn es auch gewiß richtig ist, daß erst mit der Erhebung des Menschen über das bloß Sinnliche, mit dem Bewußtsein des Geistes, der Freiheit, des Göttlichen die Kultur beginnt, — so möge doch der Verfasser zusehen, ob nicht auch er vom Naturmechanismus zu sehr überwältigt ist, wie die Materialisten, genauer, ob er jenen nicht so selbständig stellt, daß die Konsequenzen notwendig diejenigen der Materialisten sind. Es wird den letzteren zugestanden, daß alles Geschehen in der anorganischen Natur auf mechanische Weise und mit ausnahmsloser weil sachgemäßer Gesetzlichkeit durch Stoß, Druck und Bewegung der Atome sich vollziehe (S. 40). Aber wenn schon eine tiefere Betrachtung dieses mechanischen Geschehens auf die Erkenntnis der unsinnlichen Atome als Kraftzentren führte, so ist man ja damit schon über „Stoß, Druck und Bewegung“ als letzte Ursachen hinausgeschritten, und man kann streng genommen von einem bloßen Mechanismus nicht mehr

reden, sondern von einer alles bestimmenden Kraft und Vernunft. Darauf scheint uns das Wort Lotzes hinzuführen: „Uns hat der vereinigte Eindruck der gesamten Erfahrung die Welt längst als ein zusammenhängendes Ganze kennen gelehrt, innerhalb dessen jeder einzelne Inhalt, jeder Zustand, jede Eigenschaft, jede Natur eines Dinges andere Inhalte, Zustände, Eigenschaften und Naturen dergestalt antrifft, daß aus der Zusammenfassung beider Teile der vollständige Grund einer neuen Folge entstehen kann; jetzt, nachdem wir das wissen, scheint es uns freilich selbstverständlich, daß jedes Einzelne, wie vereinzelt und unabhängig es auch scheinen mochte, doch in das Gewebe dieser allgemeinen, die Welt umfassenden Wahrheit und Korrespondenz alles Seins aufgenommen sei; an sich aber eröffnet diese Thatsache einen Abgrund der Verwunderung." Ja auf die „Zusammenfassung beider *Teile*" *kommt* es an; setzt diese nicht ein Zusammenfassendes oder — richtiger gedacht, weil das Zusammenfassen eine Thätigkeit ist, die nur von einer Person im vollen Sinn ausgeübt werden kann — einen Zusammenfassenden voraus? Woher kommt's, daß dieser einzelne Inhalt mit jenem einzelnen zusammentrifft, woraus sich der neue Inhalt ergiebt? Es mag ja sein, daß die Natur ein Mechanismus, eine Maschine ist, aber wir haben noch keine selbstarbeitende Maschine im vollen Sinne des Worts gesehen; jede Maschine muß bedient sein, und ohne den vernünftigen Willen steht sie still oder wirkt nicht zweckentsprechend. Nicht erst in den Organismen des Staats oder der Kirche, im sittlichen Handeln, in der *Kunst*, in der Wissenschaft tritt die Notwendigkeit der Annahme einer Seele (des Menschen) zutage, sondern schon der Naturmechanismus fordert eine — der Analogie wegen sei's gesagt — *Seele* (der Welt), richtiger einen allwirkenden Geist. Wenn Virchow für die organische Welt die Lehre von einer selbständig wirkenden Lebenskraft mit Recht für einen überwundenen Standpunkt erklärt, muß nicht auch die Bewegung in der anorganischen Welt als ein „Ergebnis eigentümlicher Umstände" gefaßt werden, wenn *diese* „Umstände" hier auch nicht so kompliziert wirken, wie in der organischen Natur, für welche Virchow noch weiter „ungewöhnliche Bedingungen" verlangt, „wodurch die Offenbarung eines sonst

latenten Gesetzes vermittelt ward, so daß die gewöhnlichen mechanischen Bewegungen in vitale umschlugen". Wenn Carriere hier treffend sagt, solche Bedingungen setzen doch schon eine Ursache voraus, so gilt dies auch für die gewöhnliche Bedingung in der anorganischen Natur. So allein kommt eine einheitliche Weltanschauung zustande; darum aber kann auch der Naturmechanismus nicht aus der beständigen göttlichen Machtwirkung entlassen werden. Carriere verteidigt gegen Strauß die Entstehung des organischen Lebens aus nicht-mechanischen Ursachen und sagt: „Will man das Kausalitätsgesetz nicht verleugnen, will man den strengzusammenhängenden Bewegungsmechanismus, den die Naturwissenschaft seit Galilei und Newton zu ihrer Grundlage hat, nicht außeracht lassen, so muß man eine Ursache anerkennen, welche die neuen und eigentümlichen Bewegungsverhältnisse aus dem gewöhnlichen Gang der Natur heraustreten läßt, ihr Richtung, Maß und Ziel setzt und ihr Bildungsgesetz giebt." (S. 52.) Uns scheint Lotze richtiger zu sehen, wenn er sagt: „Nicht durch eine höhere eigentümliche Kraft, die sich fremd dem übrigen Geschehen überordnete, nicht durch unvergleichlich andere Gesetze unterscheidet sich das Lebendige von dem Unlebendigen, sondern nur durch die besondere Form der Zusammenordnung." Das Kausalitätsgesetz mag wohl zu Recht bestehen, aber es wirkt auch in der anorganischen Welt nicht durchaus selbständig, sondern es wird durchweg gehandhabt; so allein kann man die wunderbar verschiedenen Formen in diesem Teil des Seins erklären. Und das wird vollends auf einem Standpunkt gelten, der so entschieden den Zweckbegriff festhält, wie Carriere, und ihn so glücklich gegen „Se. Majestät den Zufall" verteidigt. Tritt auch die Wirklichkeit des Zwecks im Organischen, man möchte fast sagen: handgreiflich vor Augen, so findet sie der denkende Forscher auch im Anorganischen. Zweck, Zwecksetzen, Zweckerreichen aber ist nie und nimmer Sache des Mechanismus, dieser ist höchstens ein untergeordnetes wenn auch wesentliches Mittel dazu. Wohl ist der Zweckbegriff zunächst ein menschlicher Begriff, „wir kommen zu ihm durch unsere eigene geistige Thätigkeit" und zwar in der Weise: „unser Wille ergreift eine Vorstellung, um sie zu verwirklichen, er faßt einen Entschluß, um ihn

auszuführen; damit setzt er seinem Wirken ein Ziel, und alles, was er anwendet oder bedarf, um dasselbe zu erreichen, um seine Gedanken zu verwirklichen, heißt Mittel und ist die verbindende Mitte zwischen dem innerlichen Entschluß und der Außenwelt; am Ende erscheint verwirklicht, was am Anfang vorgebildet und bestimmt war, und das erreichte Ziel ist zugleich der Grund der Bewegung nach ihm hin, es ward erstrebt und das letzte ist zugleich das erste, der Gedanke ist die Ursache der Handlung, die ihn ausführt" (S. 55). Das ist vollständig richtig, aber wenn es wahr ist, daß unsere Denkgesetze zugleich die Weltgesetze sind oder, möchten wir lieber sagen, daß die Weltgesetze sich in unserem Denken wiederspiegeln, dann ist der Zweckbegriff nicht nur ein subjektiver, sondern ein objektiver. Dann aber trifft auch *die oben* gegebene Beschreibung der Art und Weise, wie der *Zweckbegriff* zustande kommt, vollständig zu: ein Wille setzt seinem Wirken ein Ziel, wendet seine Mittel an und verwirklicht das im Anfang Vorgebildete. Solches aber können wir nicht auf einen Naturmechanismus zurückführen, auch nicht auf einen deistisch oder pantheistisch gedachten Gott, sondern dieser Welt-Zweckbegriff fordert den lebendigsten, aktivsten Theismus (vgl. Joh. 5, 17: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*). Es ist ein sehr willkommenes Beispiel, das Carriere aus Häckels natürlicher Schöpfungsgeschichte nebst einer Bemerkung E. v. Hartmanns anzieht; nur werden wir aus diesem Beispiel noch mehr lernen. Häckel in seinem Fanatismus gegen den Zweckbegriff nimmt die Lokomotive zuhilfe, um zu beweisen, daß nur ein Wilder die Leistungen dieses Mechanismus als unmittelbare Wirkungen eines mächtigen Geistes anstaunen könne, während alles doch Mechanismus sei. Der Wilde denkt doch richtiger als der Jenenser Professor. Carriere bemerkt einfach und treffend: „Hat denn der Wilde nicht recht? Steckt denn nicht Geist, sehr viel Geist in der Lokomotive? Der Geist von Archimedes und Watt und Stephenson und vieler anderer Denker! Und hört dieser Geist, hört der die Maschine konstruierende Gedanke damit auf zu bestehen, wenn wir die Räder, Schrauben, Triebkräfte auseinanderlegen und erkennen, durch die er wirkt?" (S. 58.) Dazu hat schon E. v. Hartmann bemerkt: „Häckels

Beispiel beweist strikte das Gegenteil: es beweist nämlich, daß nur das ein Mechanismus zu heißen verdient, dem die Teleologie in demselben Sinne immanent ist, wie die Lokomotive, deren Dasein der Wilde mit Recht als Beweis einer der seinigen überlegenen Intelligenz einsieht, und deren staunenswerte Zweckmäßigkeit sich dadurch um nichts vermindert, wenn man den vollen Einblick in den Mechanismus erlangt hat. So bleiben auch wir im Rechte, wenn wir in dem weit staunenswürdigeren großen Mechanismus der Natur die Dokumentierung einer der unsrigen weit überlegenen Intelligenz bewundern, und unsere Bewunderung wird dadurch nicht vermindert, sondern erhöht, wenn es uns gelingt, mit unserem Verständnis allmählich mehr und mehr in den Zusammenhang dieses Mechanismus einzudringen." Das ist ganz richtig, bedarf aber der Ergänzung, daß das bessere Verständnis des Mechanismus zugleich eine reichere Erschließung der Gedanken der Konstruktoren der Maschine ist, also, wie wir oben sagten, nicht beim Mechanismus stehen bleibt. Wir können auch das Wort Hartmanns von der immanenten Teleologie vollständig acceptieren, denn in derselben Weise, wie der Lokomotive die Teleologie immanent ist, ist sie es im großen Stile der Welt. Aber kann man im strengen Sinn von einer immanenten Teleologie der Lokomotive reden? ist es nicht im besten Fall eine passive Teleologie? und wo ist die aktive Teleologie zu finden? natürlich in ihrem Erbauer, dieser aber ist der Lokomotive nicht immanent, sondern transcendent, geht darum auch mit seinem Wesen nicht in der Lokomotive auf, ja man könnte nicht sagen, er wäre gar nicht, wenn er die Lokomotive nicht gebaut hätte, er wäre nur nicht der, als den er sich durch diese Schöpfung dokumentiert hat. Die Anwendung auf den Schöpfer des teleologischen Naturmechanismus ergiebt sich von selbst. Es ist uns das eine willkommene Bestätigung unserer Auffassung von der Notwendigkeit eines lebendigen Schöpfungsbegriffs gerade auch für das Gebiet, das die Naturwissenschaft für sich ganz mit ihren Gesetzen in Anspruch nimmt, obgleich die besonnene Wissenschaft längst ihr das Memento zugerufen hat: wir meinen den viel citierten Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens" von Emil Du Bois-Reymond vom

14. August 1872, der ein Markstein in der Geschichte genannt zu werden verdient. Dieser geistvolle Denker faßt die Möglichkeit einer solchen Höhe des Naturerkennens ins Auge, daß „der ganze Weltvorgang durch eine mathematische Formel vorgestellt würde, durch ein unermeßliches System simultaner Differentialgleichungen; aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atomes im Weltall zu jeder Zeit ergäbe" (S. 3). „Ein Geist", sagt Laplace, „der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche in der Natur wirksam sind, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst es umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild solches Geistes dar." Und diesen kühnen Gedanken ausmalend, fährt Du Bois-Reymond fort: „In der That, wie der Astronom nur der Zeit in den Mondgleichungen einen gewissen negativen Wert zu erteilen braucht, um zu ermitteln, ob, als Perikles nach Epidaurus sich einschiffte, die Sonne für den Piräeus verfinstert ward, so könnte der von Laplace gedachte Geist durch geeignete Diskussion seiner Weltformel uns sagen, wer die eiserne Maske war oder wie der „Präsident" zugrunde ging. Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen, oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird. Setzte er in der Weltformel $t = -\infty$, so enthüllte sich ihm der rätselhafte Urzustand der Dinge. Er sähe im unendlichen Raume die Materie bereits entweder bewegt oder ungleich verteilt; da bei gleicher Verteilung das labile Gleichgewicht nie gestört worden wäre. Ließe er t im positiven Sinn unbegrenzt wachsen, so erführe er, ob Carnots Satz erst nach unendlicher oder schon nach endlicher Zeit das Weltall mit eisigem Stillstande bedroht. Solchem Geiste wären die Haare auf unserem Haupte gezählt,

und ohne sein Wissen fiele kein Sperling zur Erde. Ein vor- und rückwärts gewandter Prophet, wäre ihm, wie schon d'Alembert in der Einleitung zur Encyklopädie, Laplaces Gedanken im Keime hegend, es ausdrückte, „das Weltganze nur eine einzige Thatsache und eine große Wahrheit“. Auf diesem fast schwindelnden Höhepunkt erinnert Du Bois-Reymond, daß der menschliche Geist von dieser vollkommenen Naturkenntnis stets weit entfernt bleiben wird — ignoramus et ignorabimus. Aber, fügen wir hinzu, selbst den Fall gesetzt, daß wir diese Weltformel finden könnten, so wäre sie längst da, und wir müßten doch wieder sagen: es ist noch etwas Größeres als diese Formel, nämlich der, welcher sie gedacht — und zugleich gesetzt hat. — Man kann mit Carriere ganz wohl sagen, das Gesetz sei undenkbar ohne ein Etwas, für welches es Gesetz ist; aber die Kehrseite lautet: es ist auch undenkbar ohne Setzenden, und nach Analogie der vollkommensten Organismen in der sittlichen Welt ist der Triumph des Gesetzes nicht der starre Mechanismus, sondern der im Gesetz sich bethätigende freie Wille, und als solchen denken wir uns angesichts des unendlichen Wechsels in der Natur auch den Schöpferwillen oder das Schöpfungsgesetz Gottes.

Aber ist nicht diese ganze Anschauung durch den Darwinismus erschüttert, ja umgestoßen? Carriere setzt sich mit dieser Hypothese — denn mehr ist bis jetzt diese Lehre nicht — in dem interessanten 8. Abschnitt: „Über den Emporgang des Lebens in Natur und Geschichte“ auseinander, wo zugleich der Übergang zu der Frage im engeren Sinn nach der sittlichen Weltordnung liegt, obgleich Carriere eigentümlicherweise die Erörterungen über die Freiheit und das Gesetz, über das Gute und das Böse vorangehen läßt.

Schon bei Entwickelung des Zweckbegriffs war er auf die Behauptung von Strauß gestoßen, daß demselben durch Darwin der Todesstoß versetzt sei, seitdem dieser gezeigt, wie die Organismen auf rein mechanischem Wege entstehen. Er hatte dort (S. 57) auch im Anschluß an E. v. Hartmann diese Meinung Straußens endgültig widerlegt, daß dann jedenfalls kraft mechanischen Gesetzes die Vorstellung des Zwecks im menschlichen Denken erzeugt werde, das zweckmäßige Handeln des Menschen also im Anorganischen schon, wenn auch noch implicite, enthalten sei. Dagegen

wird nicht aufzukommen sein. Aber es ist nun die große Frage, ob das Organische wirklich auf bloß mechanischem Wege aus dem Anorganischen hervorgeht.

Der Streit um Darwins Hypothese begann von da an heftig und leidenschaftlich zu werden, wo die Absicht zutage trat, den Menschen zu degradieren und damit die ganze ideale Weltanschauung zu zerstören. Das Pathos ist hier in seinem Recht, wenn es auch den Blick für wahre Wissenschaft leicht trübt. Nun ist es ein schöner, glücklicher Gedanke Carrieres, gleich im Anfang jenes Pathos zu beruhigen durch die Versicherung, es gebe auch eine Auffassung des Darwinismus, wonach der Idealismus nicht nur erhalten sondern sogar ausgedehnt werde. Statt also mit wollüstigem Behagen den Menschen in den Schlamm *herunterzuziehen* und mit teuflischem Grinsen die gefallene Größe zu betrachten, will Carriere lieber das Niedere zum Höheren emporziehen; er will ein Band zwischen Physik und Ethik knüpfen, statt letztere an die erstere preiszugeben. Dieser Gedanke Carrieres ist vortrefflich und verdient alle Anerkennung. Mit Fug fragt er: „Ist nicht das Vollkommene ein ethischer Begriff, und können wir von vollkommenen Gebilden anders reden, als weil wir sie am Ideal der Vernunft messen, und kann ohne die Wirklichkeit desselben ein Aufsteigen vom Niedern zum Höhern geschehen?" (S. 268.) Es ist eine hohe Aufgabe, Natur und Geschichte zu verketten; ob aber dieselbe, wie nun Carriere rasch folgert, durch den Gedanken der aufsteigenden Lebensentwickelung vollzogen wird, ist eine andere Frage. Zuvor aber dürfte es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß jene Idee einer Verkettung von Natur und Geschichte schon bei einem Jesaias, Paulus und Johannes klar ausgesprochen ist, daß somit der Zauber, welcher von dieser Idee aus auf den Darwinismus fällt, gänzlich verschwindet. Wir denken *hierbei* an die schöne Stelle Jes. 11 von dem Frieden in der Natur zur Zeit des Heils, welche Strauß in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre mit so rohem Spotte übergossen hat, an das tiefe Wort Pauli Röm. 8 von dem Seufzen der Kreatur und ihrem Sehnen nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, an die großartige Rede des Apokalyptikers Kap. 21 vom neuen Himmel und von der neuen Erde.

Den Weg zu dieser „aufsteigenden Lebensentwickelung“ aber glaubt sich Carriere durch eine Polemik gegen die Schriftlehre von der Erschaffung der Organismen speziell des Menschen bahnen zu müssen. Die Schöpfung eines fertigen Organismus nennt er einfach „natur- und vernunftwidrig“ (S. 266) und dekretiert: „Der Mensch konnte nicht als fertiger Organismus mit einem Schlag da sein, weil dies dem Begriff des Organismus widerspricht.“ Wir gestehen, diesen Widerspruch nicht zu begreifen, denn im Begriff des Organismus liegt nur, daß er den in ihm liegenden Gesetzen entsprechend lebe; aber damit ist nicht ausgesagt, woher diese Gesetze kommen, und woher er sein Leben habe. Es ist höchst sonderbar, wenn Carriere das nicht für natur- und vernunftwidrig hält, daß ein neuer Organismus „in dem Leib eines hochstehenden Tieres“ aus einem nur sich selbst homogenen, diesem Tiere aber allogenen Keim sich entwickele. Woher kommt dann plötzlich in dieses hochstehende Tier der spezifisch verschiedene Keim, aus welchem dann der Mensch entsteht? Carriere fragt: „Ist es glaublicher, daß der Schöpfer für die Menschenzelle den rohen Thon nimmt, oder die bereits durch Pflanzen und Tiere vorbereitete organische Materie?“ (S. 265.) Die Antwort kann nur lauten: eines ist so glaublich als das andere, und es ist ebenso vernunft- als naturgemäß oder ebenso vernunft- und naturwidrig, ob eine Menschenzelle oder ein fertiger Menschenorganismus geschaffen werde. Es kommt für uns nur auf die Anerkennung an, daß wirklich etwas spezifisch Neues geschaffen wurde. Aber es ist ebenso ein Dogma, wie das der Kirche, wenn die Naturwissenschaft erklärt: „nicht der Affe macht den Menschen, sondern Affe und Äffin sind die Organe, deren Gott oder die Natur sich bedient, um der Menschenseele die Stätte zu bereiten und die Mittel und Bedingungen ihrer Organisation zu gewähren“ (S. 266). Ja, wenn man die Sache genau nimmt, so müßte hier eine jener berüchtigten Durchbrechungen der Naturgesetze, also ein Wunder — horribile dictu! — konstatiert werden, wenn aus dem semen des Affen und dem ovum der Äffin nicht wieder ein Äffchen, sondern plötzlich etwas ganz Neues, ein Mensch entstehen soll. Aber das ist die in der Gegenwart oft beliebte Art, durch einen

Seitenhieb auf das kirchliche Dogma sich für allerlei natur- und vernunftwidrige Behauptungen Luft und Recht zu verschaffen. „Mag der Geist von Gott stammen, der Leib ist ein Sohn der Erde; das kann auch der gläubige Theolog nicht leugnen“ — es ist ihm nie eingefallen, das zu leugnen, denn schon auf dem zweiten Blatt seiner Bibel steht: „von Erde bist du genommen und zur Erde sollst du werden“. Aber dagegen wird der Theolog, wenn er diesen Namen mit Recht trägt, auch füglich protestieren dürfen, daß die Lehren seiner Kirche mit einem anderen Maßstab gemessen werden als die Lehren der Philosophie und Naturwissenschaft, daß mit einer Verketzerung jener diese sich einen Freibrief für allerlei Aufstellungen erkaufen, welche ebenso wenig eine mathematische Deduktion gestatten wie jene. Über Vermutungen wird *die Naturwissenschaft* nicht hinauskommen, nur wird sie solch' *schillernde* Ausdrücke vermeiden müssen, wie z. B. „der Organismus verlangt die Selbstgestaltung aus dem homogenen Keim“ oder „Gott oder die Natur bedient sich der und der Organe“, denn ein „Selbst“ setzt Bewußtsein voraus und ebenso ein „Sich-bedienen“; man wird aber weder dem Keim noch der Natur Selbstbewußtsein zuschreiben können. Wir sehen in solchen unwillkürlichen Redeweisen unfreiwillige Geständnisse der Unentbehrlichkeit eines persönlichen Schöpfers; denn daß auf diesen jene Ausdrücke allein im exakten Sinn und vollen Umfang passen, bedarf kaum eines besonderen Wortes. Das gilt auch von der Vorstellung Partys und Karl Snells, wonach der Mensch sich aus einer eigenen Zellenart stufenweise neben der Pflanzen- und Tierwelt emporarbeite, ein Gedanke, den Carriere nicht verstehen zu können erklärt. Von einem Sich-emporarbeiten kann doch im Ernst nicht geredet werden, wenn kein Bewußtsein davon vorhanden ist. Aber an sich ist der Gedanke konsequenter als der Carrieres, wonach eines schönen Tages der befruchtete Keim in der Äffin ein Menschenkeim geworden ist. Jenen Forschern ist der Keim das, was er ist, die Potenz des Organismus und darum wesensgleich mit diesem. Darum ist der Witz ganz übel angebracht: „Dann wären ja in den Versteinerungen unsere Ahnen zu suchen, oder schämt sich der Bettelstolz seiner Naturverwandtschaft?“ Dann sage ich mit Karl

Vogt: „Lieber ein emporgekommener Affe als ein gefallener Engel!“ Damit ist die Frage wahrlich nicht erledigt. Die Naturwissenschaft spottet so gerne der Theologie, als sei diese keine Erfahrungswissenschaft; kann sie vielleicht selbst in diesem wichtigen Stück sich als solche dokumentieren? kann sie einen mathematisch exakten Beweis antreten? Wir warten immer noch darauf und können wahrscheinlich noch lange warten.

Auf die ganze Streitfrage des Darwinismus können wir hier nicht eingehen. Nur einzelne Bemerkungen zu wichtigen Punkten seien erlaubt. Carriere pflichtet Nägeli und Häckel bei, daß das Prinzip der Vervollkommnung ein organisches Grundgesetz sei, nur daß er solches Gesetz nie dem Zufall in die Hand geben kann. Aber wenn er die nahe liegende Frage, warum es denn *über*haupt noch niedere Formen giebt und warum sie nicht alle in die höheren emporstreben, so beantwortet: „Halten wir fest, daß durch ein Prinzip der Vervollkommnung, durch ein Entwickelungsgesetz das Höhere aus dem Niederen emporsteigt, dann kann dieses *neben* jenem fortbestehen, dann geschieht es durch einzelne Wesen, daß die vollkommenere Form hervorgebracht, die höhere Sphäre erreicht wird, während die anderen bleiben, was sie sind, ja wie die Pflanzen für die Tiere, wie die einzelnen Tierklassen für andere als deren Nahrung zum Leben derselben fortbestehen müssen“ (S. 271), — so ist wahrlich hier eitel Willkür und entfernt kein „Gesetz“ mehr. Ist das Entwickelungsgesetz, daß das Höhere aus *dem* Niederen emporsteigt, dann muß dieses Gesetz allen niederen **Formen** einwohnen, oder sie sind unter sich schon spezifisch ver**schieden**, wenn die einen emporstreben, die anderen in ihrer **Niedrig**keit beharren. Trifft aber jenes zu, so ist die notwendige **Folge**, daß alle niederen Formen mit der Zeit verschwinden, ja der **Sieg** der höheren Form müßte dieses Verschwinden ungemein be**schleunigen**; es ging hier wie mit den Rothäuten Amerikas: jeder **Morgen** Landes, den die Blaßgesichter weiter besetzten, kostete einer **immer** größeren Anzahl von Indianern das Leben, und jetzt sind **ihre** Tage gezählt. Man muß mit der Anwendung des „Gesetzes“ **vorsichtig** sein, denn es ist ein zweischneidig Schwert. Ferner **tadelt** Carriere an Huber und Ulrici, daß sie den Darwinismus

bekämpfen, statt sich als Freunde desselben zu bekennen. Aber das, was er selbst vom Darwinismus noch gelten läßt, ist schließlich so wenig, daß man nicht mehr von einem —ismus reden kann. Drückt doch Carriere den „Kampf ums Dasein“ und die „Vererbung“, diese zwei stärksten Springfedern des Darwinismus, ausdrücklich zu „technischen Behelfen für die Selbstverwirklichung des fortschreitenden Lebens“ herab und setzt an die Stelle des schließlich von Darwin selbst zugestandenen „inneren Entwickelungsgesetzes“ gewiß den lichtvolleren Begriff „einer das Besondere durchwaltenden einheitlichen zwecksetzenden Macht“ (S. 274f.). Man frage Häckel, ob er das noch Darwinismus nenne. So kann jeder „gläubige Theolog“ Darwinianer sein. Warum aber die Theologie, da wo sie sich selbst verstand, von Anfang an gegen den Darwinismus Front machte, das war gerade die *Eliminierung* jener „das Besondere durchwaltenden einheitlichen Zweck setzenden Macht“ durch die mechanischen Begriffe Kampf ums Dasein und Vererbung. Es war freilich sehr beschämend für die neue oder doch neu aufgelegte Weltanschauung, daß sie, die anfangs *mit* einem kühnen Handstreich die Citadelle des Theismus erstürmt zu haben schien, Schritt für Schritt wieder zurückgedrängt wurde, daß Darwin selbst, „der sich anfangs von dem Gedanken leiten ließ, die organischen Typen als Prägstücke zu erklären, die ihr Gepräge ausschließlich von der Matrize der äußeren Umgebung erhalten, mit dem Bekenntnis endete, daß dieselben nur als Resultate eines inneren Entwickelungsprozesses erklärlich seien“. Man darf wohl sagen, der Darwinismus seinem Begriff nach ist heute schon überwunden, und es gereicht den Forschern nur zur Ehre, wenn sie einen kühnen Gedanken, der die nachfolgende Prüfung nicht aushält, aufgeben, wie das Darwins Freunde Lyell und Huxley thun, jener durch Betonung der durchgängigen, vollkommenen Harmonie des Planes und Zweckes in der Natur, dieser durch einen Versuch der Versöhnung der teleologischen und der mechanischen Naturerklärung, wobei der Teleologie die Ehre des Prius gewahrt bleibt.

Weiter schützt Carriere den Meister, Darwin, vor dem Vorwurf, welchen man den nach ihm benannten System gemacht hat,

den Zufall und den Mechanismus der Atombewegung zum Vater alles Lebendigen zu machen. Mit Recht, obwohl seine genuinen Schüler beharrlich die philosophische Vorsicht Darwins verschwiegen haben, welche in seinem öfter angeführten Worte enthalten ist: „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgiebt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht habe, und daß, während unser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen entwickelt hat und noch fortentwickelt." Aber es ist uns schwer verständlich, wenn Carriere den Mangel des Darwinismus in der „Vernachlässigung der Immanenz", „der Entwickelung, der Selbstbildung" findet, statt in dem Brachliegen jenes Winkes von Darwin selbst. Wohl ist der Vorwurf berechtigt, daß Darwin zu viel Einfluß den äußeren Umständen, z. B. Wind und Wetter, Frost und Hitze u. s. w. zuschreibt. Aber wie er dafür gelobt werden kann, daß er gegen „den äußeren Eingriff eines geistigen Prinzipes, eines schöpferischen Gottes in das Getriebe des Stoffes" ist, das ist ein Rätsel. Man muß den Popanz „des äußeren Eingriffes" zuhilfe nehmen, um den Schöpfer selbst zu beseitigen. So sagt auch befremdlicherweise Karl Ernst v. Baer: „Die Elimination des äußeren Schöpfers ist es ja, was dem Darwinismus den Reiz verliehen hat." Nun ja, den äußeren Schöpfer kennt auch die Schrift nicht, aber einen von der Materie strenge unterschiedenen Schöpfer. Es ist sonderbar: man weiß keine höhere Vorstellung als die des Naturmechanismus; aber entsteht denn nicht auch jeder Mechanismus durch einen Geist, der „außer" demselben ist? Wohl verwirklicht dieser Geist seine Gedanken in der Maschine, aber darum ist er doch nicht die Maschine, und die Maschine ist nicht er, er ist — wenn man will, ja — „außer" derselben, d. h. er verliert sein Wesen, sich selbst nicht an die Maschine. Man kann ganz wohl mit Baer sagen: „Man suche das Schaffende in jedem Organismus, so läßt es sich nicht heraustreiben" — darum bleibt doch die Frage: woher das Ei? Carriere muß auch hier den oben schon angefochtenen Begriff „der göttlichen Natur" anwenden, um die Organisations-

prinzipien als „göttliche Kräfte zu erkennen, die aus dem innersten Quell des Ewigen selbst in die Erscheinung treten“ (S. 282). Wir fragen nur: mit physischer Notwendigkeit oder mit seinem Willen? Wird jenes bejaht, so haben wir die *εἱμαρμένη* über dem Zeus; wird letzteres zugestanden, dann haben wir den Gott des Theismus. Und wahrlich dieser Gedanke erscheint uns viel erträglicher als der im Naturmechanismus höchst befremdliche eines „Sprunges“ (S. 285). Carriere sagt nämlich: „Wo immer die Zahl der Organe verändert oder ein frisches Gebild entwickelt werden soll, da ist dies ein Sprung und bleibt ein Sprung, mochte derselbe noch so gut vorbereitet und ihm das Ziel noch so nahe gerückt sein. Und dieser Sprung kann nur durch *Metamorphose* des befruchteten Keimes geschehen, so daß die *Eltern ein* Kind erhalten, das von ihnen selbst der Art nach *verschieden ist.*“ Mit diesem Satz ist der Darwinismus dem Prinzip nach zerstört, und es bleibt die große Frage: woher denn diese Metamorphose? Wir können ja wohl die Thatsache den Naturforschern zugeben, vorausgesetzt, daß sie als solche festgestellt wird, während die *Keim*metamorphose bis jetzt nur Problem ist, aber jene Frage bleibt doch. Die ursprüngliche Frage nach dem Entstehen des Organischen, ja des Seienden der sinnlichen Welt ist nur hinausgeschoben, nicht gelöst. Da plötzlich findet sich der Ausspruch: „Nehmen wir einmal zur Erklärung des Weltprozesses einen göttlichen Willen der Weisheit an, warum diesen nur in der grauen Urzeit walten und alles wie eine Maschine fertig machen lassen, statt daß er das Werden und Wachsen der Natur begleitet und zur rechten Zeit das Neue, Höhere schöpferisch hervortreten läßt?“ (S. 290.) Mit diesem Satze käme man durch; schade nur, daß Carriere *so* wenig Gebrauch davon macht (er dient nur zur Widerlegung von Wigands kunstreichem Automatenmechanismus) und ihn *sofort* (S. 291) wieder neutralisiert durch die „einwohnende Gotteskraft“, welche zur Bedingung und Leitung der ganzen Entwickelung genügen soll. Es ist ein fruchtbarer, schöner Gedanke, die steigende Vervollkommnung in den Naturwesen, wie sie ohne Zweifel sichtbar und durch Darwins und seiner Anhänger fleißige Forschungen noch mehr aufgeschlossen worden ist, in Parallele zu setzen mit der

neuen Ideen, die in der Menschengeschichte auftreten. Aber gerade für die letztere Erscheinung ist, wie wir sehen werden, ein lebendiger Gottesbegriff nötig, wie ja Carriere selbst hier von Offenbarung, Eingebung, Mission redet, und von diesem Punkte aus fällt dann auch ein neues Licht auf das weite Gebiet der Schöpfung. Ist es doch nicht zufällig, daß der Eingang des Evangeliums Johannis von dem aus, den sie gesehen und gehört und mit ihren Händen betastet hatten, bis an die Anfänge des Weltlebens ja bis in die Tiefen der Gottheit zurückgeht. Nur der wird die Natur recht verstehen, der die Geschichte versteht; in letzterer aber offenbart sich Gott als persönlicher.

Damit sind wir an den Punkt gelangt, an welchem die eigentliche Frage der sittlichen Weltordnung beginnt. Aber alle die seither besprochenen Punkte sind unentbehrlich zur richtigen Würdigung unseres Themas, ja es ist ein gut Teil desselben schon gelöst in den allgemeinen Fragen des Gottesbegriffs, der Persönlichkeit, der Transcendenz und Immanenz, der Schöpferthätigkeit. K. E. v. Baer schildert den Aufstieg vom Anorganischen bis zum Menschen in Worten, welche die Großartigkeit des biblischen Schöpfungsberichts nur in ein desto helleres Licht setzen und keinesfalls in einem prinzipiellen Widerspruch mit der Kirchenlehre stehen: „In der Entwickelung des Erdkörpers finden wir zuerst eine Periode der anorganischen Masse ohne Form, Leben und Beseelung in einem rohen Metallklumpen. In einer zweiten Periode wird sie von Form und Gesetz gefesselt in krystallischem Gefüge. In einer dritten tritt sie in den Dienst des vegetabilischen Lebens: Pflanzen bedecken den Erdboden, bewußtlose Tiere beleben das Wasser. In einer vierten Periode entwickelt sich aus dem vegetativen Leben das animalische, und Tiere, mit Leiden und Freuden beschenkt, sind eifrigst beschäftigt, den Stoff weiter zu bearbeiten, in dem sie die Substanz der Pflanzen in die Masse ihres Körpers umwandeln. In einer fünften beginnt das geistige Leben des Menschen seine Macht zu entwickeln, den Stoff zu bezwingen, die Elemente zu beherrschen, das Lebendige zn seinen Sklaven zu machen, um endlich den geistigen Gewinn in eine Einheit zu sammeln. So ist der Erdkörper das Samenbeet, auf welchem das geistige Erbteil

der Menschen wuchert, und die Geschichte der Natur ist die Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff." Man kann sich ja wohl auf diese Weise das Werden der Menschengeschichte, die Entwickelung bis zu deren Beginn anschaulich vorstellen und also die großen Schöpfungsgedanken Gottes nachdenken. Nur wird der Wechsel, der mit dem Auftreten des Menschen in der Natur sich vollzog nicht bloß in der Weise erklärt werden dürfen, es sei nun die Menschheit an die Stelle der Bildung höherer Arten in der Natur getreten und ihr Charakter sei es, Geschichte zu machen (S. 295), sondern das Band ist enger zu knüpfen und zu sagen: erst mit dem Menschen war das Ziel der Schöpfung, im Prinzip wenigstens, erreicht. Die physische Entwickelung der Natur hat ihren Zweck nicht in sich, sondern über sich, sie dient zur Unterlage der ethischen Gestaltung, wie solches Schleiermacher in treffender Weise so ausgedrückt hat, der Mensch übe an der Natur ebenso eine organisierende wie symbolisierende Thätigkeit, jenes, indem er sie zu seinem immer vollkommeneren Werkzeug bildet (aber ohne deshalb den Geist zum Mechanismus erstarren zu lassen), dieses indem er ihr seinen Stempel aufdrückt und sie also ein Spiegelbild des Geistes wird. Der ganze Gedanke aber ist schon Gen. 1 plastisch so ausgedrückt: herrschet über die Erde und machet sie euch unterthan. Auch Carriere erkennt diesen Zusammenhang zwischen der physischen und ethischen Welt an, wenn er (a. a. O.) davon redet, daß durch die Idee der Vervollkommnung das Ethische ins Physische hineinschien; nur scheint uns, dieser Gedanke sei mehr gestreift, als in den Mittelpunkt gerückt. Es ist nun freilich bekannt, wie eine Art von Philosophie diese ganze Anschauung vom Zweck der Natur in der Menschengeschichte für eitel Hirngespinst und verrückten Hochmut des Menschen erklärt, und wie sie mit einem Schein des Rechts auf die Widerspenstigkeit, ja die Übermacht der Natur gegenüber den Kulturbestrebungen des Menschen hinweist. Und es läßt sich nicht leugnen, daß, wenn der Mensch der einzige Zweck der Natur sein soll, unaufgelöste Restfragen übrig bleiben, daß insbesondere eine Art von Größenwahnsinn des Menschen gründlich durch die Übermacht der kosmischen Kräfte ernüchtert werden muß. Aber

die Schrift erweitert auch unseren Gesichtskreis, der Mensch als Herr der Erde ist nach ihrer Anschauung nicht der höchste Gedanke der Schöpfung, sondern dieser ist darin zu finden: „auf daß Gott sei alles in allen“ (1 Kor. 15, 28). Eine Stufe auf dem Wege zu dieser Höhe, die wie eine im Goldglanz schimmernde Bergesspitze über die Wolkenmassen und Dunstgebilde der Niederung hervorragt, ist die Menschengeschichte, eine Stufe, die freilich für uns eine zahllos scheinende Menge kleinerer Stufen, Krümmungen und Steige enthält, die aber für das zusammenschauende Auge des Höchsten doch nur eines ist, ein Glied, wenn auch ein wertvolles, in der Offenbarung seiner Herrlichkeit und Liebe. Es ist gewiß wertvoll, daß die Geschichtsphilosophie dieses Höchste in der Menschheitsentwickelung schauend festhält, damit ihr Blick nicht in der Menge der Einzelheiteen sich verliert und aus derselben sich nicht mehr zurechtfindet. Ganz besonders notwendig aber ist solches um des willen, daß das Wesen der Menschengeschichte nicht einseitig, vom bloß menschlichen Standpunkt aus, beschrieben, sondern als das gefaßt werde, was es ist: eine Wechselwirkung menschlichen Thuns und göttlichen Waltens. Jeder der beiden Faktoren muß zu seinem Rechte kommen, jeder für sich allein würde eine Einseitigkeit derselben und in unlösbare Widersprüche hineinführen; beide im richtigen Verhältnis zu einander stellen das dar, was man sittliche Weltordnung nennt. Es darf vielleicht die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Faktoren bislang eine unvollkommene ist. Wir maßen uns aber nicht an, mit Zirkel und Winkel dasselbe exakt darzustellen, sehen vielmehr die Notwendigkeit jener Unvollkommenheit ein, welche einfach darin ruht, daß die Geschichte noch nicht vollendet, sondern mitten in ihrer Entwickelung begriffen ist. Unser Wissen muß hier noch vielmehr Stückwerk sein als in der physischen Welt, denn letztere ist, wenn auch noch nicht ihrem höchsten Ziel — das erreicht sie erst in Gemeinschaft mit dem Menschen in dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ —, so doch zu einem relativen Abschluß eben mit dem Auftreten des Menschen gelangt. Aber doch befinden wir uns auch in der Menschengeschichte nicht im Zustand des Tohu-wabohu, sondern

haben in der christlichen Weltanschauung, bestimmte festgezeichnete Linien, einen Grundriß, der den Aufbau des Ganzen wenigstens ahnen läßt. Darnach steht in dem Mittelpunkt der Zeit Jesus Christus und ist es nicht zufällig, daß wir unsere Jahre nach seinem Eintritt in die Geschichte zählen. Wir stellen als Obersatz auf, daß nur innerhalb der christlichen Weltanschauung die Idee einer sittlichen Weltordnung zu ihrer vollen Bedeutung kommt, während dieselbe aus dieser Verbindung gelöst nicht lebensfähig ist; es geht ihr wie der Pflanze, die aus dem nährenden Boden gehoben wird: sie vertrocknet.

Nun hat Carriere eine große Anzahl von Sätzen, die uns sympathisch berühren. Dazu gehörte vor allem seine Bekämpfung Häckels und dessen Windmühlenkampf gegen „das Märchen von der sittlichen Weltordnung". Es ist in der That nicht einzusehen, warum gegen ein „Märchen" so große Macht aufgeboten wird; wahrhaft komisch aber ist es, wenn das Märchen mit Hilfe der rudimentären Organe, z. B. des sog. Wurmfortsatzes am Blinddarm oder der kleinen halbmondförmigen Hautfalte im inneren Winkel des menschlichen Auges bekämpft wird. Carriere sagt mit Recht, Häckels Machtsprüche, wonach die sittliche Weltordnung ebenso wenig in der Natur als in der Menschheit existiere, seien noch keine überzeugenden Gründe. Wir fügen hinzu, wo die Beweisführung einzig in Schimpfwörtern besteht (Häckel sagt, nur noch der idealistische Gelehrte, der sein Auge vor der nackten Wirklichkeit verschließt, oder der schlaue Pfaffe predigen jenes Märchen), da ist's mit ihrer Vernunft schwach bestellt. Verlieren wir hierüber kein Wort weiter! Ferner freuen wir uns der Anerkennung des Providentiellen im Gang der Geschichte. In der Sedanrede, welche der Verfasser am 3. September 1870 unter den unmittelbaren Eindrücken der gewaltigen Ereignisse in einer Münchener Volksversammlung hielt und welche er als Einleitung seinem Werke vorangestellt hat, beginnt er mit dem kraftvollen Worte: „Es giebt eine sittliche Weltordnung!" und sagt im Verlauf: „Auch das gehört zu dem geheimnisvollen Gang und Plan der Vorsehung, daß, wenn das Gute nicht mit der rechten Stärke begabt, die Wohlwollenden nicht mit der rechten Einsicht erleuchtet sind (freilich

woher das? — der Prophet sagt: „Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie 2c."), alsdann die Selbstsucht Raum erhält und ihre Ziele erreicht; aber diese Ziele liegen denn doch auf den Wegen der Geschichte und sind Mittel für die Zwecke der Menschheit, die unter der einwohnenden göttlichen Leitung auch über das Wollen und Verstehen der Handelnden hinaus vollführt worden." Verfasser citiert Ihering, der schreibt: „Es ist die Mitarbeiterschaft an einer großen nationalen Aufgabe, zu der der Einzelne berufen ist, möge er sie erkennen oder nicht. Denn das ist das Große und Erhabene in unserer großen Weltordnung, daß sie nicht verstanden zu werden braucht, um der Dienste des Menschen sicher zu sein, daß sie der Hebel und Motive genug besitzt, um auch denjenigen, dem das Verständnis für ihre Gebote abgeht, zur Arbeit heranzuziehen." Und was der Rechtsphilosoph findet, bestätigt der Historiker. Heinrich v. Sybel sagt über die Völkerwanderung: „Wenn wir uns das damalige Ineinanderfließen der römischen und der deutschen Welt vergegenwärtigen, so erscheint uns ein ganz providentielles Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung. Dort verödete Äcker, die der Menschen harren, hier eine Völkermasse, der in jedem Jahr ihr Acker zu eng wird. Dort Abnahme der kriegerischen Kraft, Versiegen der Volkssubstanz, düsterer Lebens- und Weltüberdruß, hier frische Freudigkeit an Kampf und Ruhm, an Genuß und Natur, an Gefahr und Erfolg. Dort eine weite formale Bildung, hier eine unbegrenzte Bildungslust und -fähigkeit. Dort eine an ihrer Allmacht absterbende, in ihren Rechtsformen beispiellos entwickelte Monarchie, hier ein starker Freiheitssinn, der nur der politischen Schule bedurfte und nach politischer Form hindrängte. Dort eine ausgebildete Kirche, auf den tiefsten sittlichsten Prinzipien ruhend, zur sittlichen Erziehung wie keine andere geeignet, aber damals ohne sittlich brauchbare Menschen und deshalb mehr als billig zur Weltflucht und Weltverachtung geneigt; hier ein starkes und keusches, aber weltfrohes und in seinen Leidenschaften unbändiges Geschlecht, welches von der Kirche die heilsame Zucht erwartet und ihr dafür als gleichwertige Gabe die freudige Erfrischung entgegenbringen konnte." Wir freuen uns dieses consensus doctorum. Aber gerade an dieser Stelle

haben in der christlichen Weltanschauung, bestimmte festgezeichnete Linien, einen Grundriß, der den Aufbau des Ganzen wenigstens ahnen läßt. Darnach steht in dem Mittelpunkt der Zeit Jesus Christus und ist es nicht zufällig, daß wir unsere Jahre nach seinem Eintritt in die Geschichte zählen. Wir stellen als Obersatz auf, daß nur innerhalb der christlichen Weltanschauung die Idee einer sittlichen Weltordnung zu ihrer vollen Bedeutung kommt, während dieselbe aus dieser Verbindung gelöst nicht lebensfähig ist; es geht ihr wie der Pflanze, die aus dem nährenden Boden gehoben wird: sie vertrocknet.

Nun hat Carriere eine große Anzahl von Sätzen, die uns sympathisch berühren. Dazu gehörte vor allem seine Bekämpfung Häckels und dessen Windmühlenkampf gegen „das Märchen von der sittlichen Weltordnung“. Es ist in der That nicht einzusehen, warum gegen ein „Märchen“ so große Macht aufgeboten wird; wahrhaft komisch aber ist es, wenn das Märchen mit Hilfe der rudimentären Organe, z. B. des sog. Wurmfortsatzes am Blinddarm oder der kleinen halbmondförmigen Hautfalte im inneren Winkel des menschlichen Auges bekämpft wird. Carriere sagt mit Recht, Häckels Machtsprüche, wonach die sittliche Weltordnung ebenso wenig in der Natur als in der Menschheit existiere, seien noch keine überzeugenden Gründe. Wir fügen hinzu, wo die Beweisführung einzig in Schimpfwörtern besteht (Häckel sagt, nur noch der idealistische Gelehrte, der sein Auge vor der nackten Wirklichkeit verschließt, oder der schlaue Pfaffe predigen jenes Märchen), da ist's mit ihrer Vernunft schwach bestellt. Verlieren wir hierüber kein Wort weiter! Ferner freuen wir uns der Anerkennung des Providentiellen im Gang der Geschichte. In der Sedanrede, welche der Verfasser am 3. September 1870 unter den unmittelbaren Eindrücken der gewaltigen Ereignisse in einer Münchener Volksversammlung hielt und welche er als Einleitung seinem Werke vorangestellt hat, beginnt er mit dem kraftvollen Worte: „Es giebt eine sittliche Weltordnung!“ und sagt im Verlauf: „Auch das gehört zu dem geheimnisvollen Gang und Plan der Vorsehung, daß, wenn das Gute nicht mit der rechten Stärke begabt, die Wohlwollenden nicht mit der rechten Einsicht erleuchtet sind (freilich

woher das? — der Prophet sagt: „Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie 2c.“), alsdann die Selbstsucht Raum erhält und ihre Ziele erreicht; aber diese Ziele liegen denn doch auf den Wegen der Geschichte und sind Mittel für die Zwecke der Menschheit, die unter der einwohnenden göttlichen Leitung auch über das Wollen und Verstehen der Handelnden hinaus vollführt worden.“ Verfasser citiert Ihering, der schreibt: „Es ist die Mitarbeiterschaft an einer großen nationalen Aufgabe, zu der der Einzelne berufen ist, möge er sie erkennen oder nicht. Denn das ist das Große und Erhabene in unserer großen Weltordnung, daß sie nicht verstanden zu werden braucht, um der Dienste des Menschen sicher zu sein, daß sie der Hebel und Motive genug besitzt, um auch denjenigen, dem das Verständnis für ihre Gebote abgeht, zur Arbeit heranzuziehen.“ Und was der Rechtsphilosoph findet, bestätigt der Historiker. Heinrich v. Sybel sagt über die Völkerwanderung: „Wenn wir uns das damalige Ineinanderfließen der römischen und der deutschen Welt vergegenwärtigen, so erscheint uns ein ganz providentielles Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung. Dort verödete Äcker, die der Menschen harren, hier eine Völkermasse, der in jedem Jahr ihr Acker zu eng wird. Dort Abnahme der kriegerischen Kraft, Versiegen der Volkssubstanz, düsterer Lebens- und Weltüberdruß, hier frische Freudigkeit an Kampf und Ruhm, an Genuß und Natur, an Gefahr und Erfolg. Dort eine weite formale Bildung, hier eine unbegrenzte Bildungslust und -fähigkeit. Dort eine an ihrer Allmacht absterbende, in ihren Rechtsformen beispiellos entwickelte Monarchie, hier ein starker Freiheitssinn, der nur der politischen Schule bedurfte und nach politischer Form hindrängte. Dort eine ausgebildete Kirche, auf den tiefsten sittlichsten Prinzipien ruhend, zur sittlichen Erziehung wie keine andere geeignet, aber damals ohne sittlich brauchbare Menschen und deshalb mehr als billig zur Weltflucht und Weltverachtung geneigt; hier ein starkes und keusches, aber weltfrohes und in seinen Leidenschaften unbändiges Geschlecht, welches von der Kirche die heilsame Zucht erwartet und ihr dafür als gleichwertige Gabe die freudige Erfrischung entgegenbringen konnte.“ Wir freuen uns dieses consensus doctorum. Aber gerade an dieser Stelle

tritt uns ein Mangel an Carrieres Darstellung entgegen. Was heißt „einwohnende göttliche Leitung“? Iherings Wort wird dann erst recht wahr, wenn man die sittliche Weltordnung persönlich faßt und sie in einem konkreten Willen anschaut, denn von diesem allein kann im Ernst gesagt werden, er besitzt Mittel genug, um auch denjenigen, dem das Verständnis für seine Gebote abgeht, zur Arbeit heranzuziehen, während man von „Geboten“ einer Ordnung, von einem „Heranziehen“ seitens derselben nur uneigentlich reden kann. Aber Carriere neigt doch wenigstens zu einer immanenten sittlichen Weltordnung; so namentlich, wenn er das Wesen der Geschichte nicht bloß als Veränderung, sondern als „Entwickelung“ faßt; sie ist auch nicht bloß Entwickelung, sondern That, Fortschritt, sie ist Schöpfung einer sittlichen Welt, Aufrichtung *eines Reiches*, größer noch als das neue Deutsche Reich, Aufrichtung *des Reiches* Gottes. Es liegt etwas Wahres in dem Satz: „Die Ziel- und Richtpunkte der Geschichte sind nicht die Erfindung dessen, der sie findet (ahnt, erschaut), sondern das Innewerden an sich seiender ewiger Wahrheiten“ (S. 300). Aber eben dieses Innewerden muß genauer bestimmt werden, d. h. hier ist der Punkt, wo der Begriff der Offenbarung zu entwickeln ist. Das Schwanken zwischen zwei Extremen ist hier leicht möglich. Entweder man faßt die Offenbarung zu mechanisch und macht aus derselben ein Eingießen mittelst des Nürnberger Trichters; damit thut man aber der Geschichte Gewalt an und wird der Psychologie wie der Ethik nicht gerecht. Oder man macht die Offenbarung zu einem bloßen psychischen Vorgang und verletzt damit wiederum die Thatsachen des Selbstbewußtseins und der Geschichte. Letzterer Gefahr scheint uns Carriere heimzufallen, wenn er z. B. kurzweg das Wort des Dichters adoptiert, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist und Goethes „Alle Schuld rächt sich auf Erden“ also interpretiert: „Jedes Unrecht erregt das Gefühl der Rache, Sühne, Vergeltung, und sie bleibt nicht aus; früher oder später findet jede That ihren Lohn durch die in der Menschheit wirkenden Kräfte selbst“ (*ib.*). Es dürfte schwer werden, den Beweis für die letztere Behauptung anzutreten. Ganz besonders aber ist das Verhältnis der Ideen zu der Geschichte so gefaßt, daß von einer Offenbarung kaum

mehr die Rede ist, und doch ist wieder die Idee als „an sich seiende ewige Wahrheit dargestellt, welche offenbar einer Offenbarung bedarf, um zum Bewußtsein zu kommen. So lesen wir auf S. 307: „Die sittlichen und ästhetischen Ideen sind an sich seiende ewige Wahrheiten so gut wie die Sätze der Mathematik; wir erfinden sie nicht, wir finden sie; sie sind der Kampfpreis des Forschens, Denkens, Bildens, um der Freiheit willen nicht gegeben, aber erreichbar; und sie zu erkennen und zu verwirklichen, das ist die Lebensaufgabe der Menschheit und die Bedeutung der Geschichte." Und auf S. 306 hatten wir gelesen: „Da sind die Ideen nicht das Gegebene, bereits Verwirklichte, bloß aufzufassende, sondern sie sind das aus der eigenen Innerlichkeit zu Schöpfende, durch eigene That Hervorzubildende, sie sind Prinzipien nicht bloß des Erkennens, sondern des Gestaltens, des Handelns, das durch sie Maß, Richtung und Ziel empfängt." So richtig der letzte Teil des letzten Satzes ist, so dürfte es doch schwer sein, zwischen den beiden Hauptsätzen einen Einklang herzustellen. Dort heißt es: die Ideen sind nicht zu erfinden, nur zu finden; hier aber: sie werden durch eigene That aus der eigenen Innerlichkeit hervorgebildet. Am letzteren wird's hängen, an der eigenen Innerlichkeit. Sind wir in der That schöpferisch, oder besteht die — freilich unerläßliche — That des Menschen nicht vielmehr in einer Rezeptivität? Wir erinnern uns des richtigen Wortes unseres Philosophen: die Denkformen sind zugleich die Gesetze der Dinge. Für den Real-Idealismus, den Carriere pflegen will, kann das nicht Hegelisch gedeutet werden, eher im Sinne der Leibnizischen prästabilierten Harmonie. Aber da der Verfasser entschieden den Standpunkt eines erst in der Zeit und dazu verhältnismäßig spät erfolgten Auftretens des Menschen vertritt, so muß das Prius den Gesetzen in den Dingen vor den Denkformen zugeschrieben werden, und die allerdings große That des Menschen besteht darin, jene Gesetze nachzudenken, jene Ideen in sich aufzunehmen. Das aber geschieht nie ohne Mitwirkung der Dinge selbst, oder richtiger — da wir gesehen haben, daß diese in ihrem Bestand ebenso von dem lebendigen Gott erhalten werden, wie sie von ihm geschaffen wurden, und da zugleich ein Verhältnis zu dem

Wesen des Menschen als Verstand und Wille oder Persönlichkeit sich nur seitens wieder einer Persönlichkeit denken läßt —, so kommt jene Erkenntnis der Dinge und die Kraft, sie zu gestalten, nach den ewigen Ideen nur unter Mitwirkung des persönlichen Gottes, d. h. durch Offenbarung zustande.

Es fehlt zwar dieser Begriff bei Carriere durchaus nicht; aber es scheint uns, als sei derselbe seines spezifischen Wesens doch entkleidet, wenn Offenbarung auch bei einem Voltaire und Rousseau angenommen wird. Das Providentielle bei ihnen (S. 429), das zunächst allerdings nur betont ist, wird man nicht bestreiten können; man dürfte es aber vielleicht richtiger „Zulassung" nennen. Doch bleibt es ein Mangel am Offenbarungsbegriff, wenn er nicht dazu führte, das Spezifische im Christentum zu erkennen, und daß solches hier zutrifft, werden wir sofort nachweisen. Vorauszuschicken ist nur ein anerkennendes Wort und zugleich eine Einschränkung zu dem allgemeinen Begriff der Offenbarung, den Carriere, allerdings ausschließlich, vertritt. Es sind wiederholt Anläufe gemacht, die Offenbarung ins Leben einzuführen. Wer wollte nicht beistimmen, wenn er z. B. hört: „Offenbarung ist das Mächtigwerden und Sichbezeugen des allgemeinen Geistes im einzelnen" (wenn auch der Ausdruck „allgemeiner Geist" nicht gerade glücklich ist)? oder: „Unser Ursprung und unser Urstand ist in Gott, darum können seine Gedanken im Innersten des Gemütes uns aufgehen, . . . es ist aber nicht eine Impulsion oder Mitteilung von außen, sondern von innen, vom Zentrum alles Lebens aus; es ist auch nicht ein mechanisches und fertiges Überliefern, sondern wie alles geistige Einwirken die Erregung zu der Gestaltung und Erfassung derselben Ideen, so daß wir den Gott zwar leiden, zugleich aber selbst den Eindruck seines Waltens in uns zum Wort, zur That, zum Bilde formen und seine freithätigen Organe sind." Auch dagegen wird nichts zu sagen sein, daß die Offenbarung im allgemeinen nicht auf die Propheten und Religionsstifter beschränkt, sondern auf die Denker und die Männer der That ausgedehnt wird. Aber hier gerade zeigt sich eine Gefahr, welche die Kirchenlehre glücklich durch ihre Unterscheidung von providentia und revelatio vermeidet. Denn es stellt sich doch

bei Carriere so dar, daß jede geschichtliche Person eine Offenbarung Gottes ist, was die Persönlichkeit Gottes schließlich aufhebt. Auch ist die Vorstellung, welche Carriere von dem Finden der Ideen seitens der Menschen hat, sonderbar. Danach sollen die Ideen keine Wesen sein, welche suchen und bewegen können, sondern zur Ausführung bestimmte Gedanken, welche die Vorsehung ersieht, und deren Darstellung dieselbe Vorsehung dadurch bewirkt, daß sie zur rechten Zeit und am rechten Orte die geniale und originale Persönlichkeit dazu ins Leben treten läßt. Ist das nicht fast wie ein Puppentheater? und ist es nicht wichtiger, das persönliche Verhältnis in den Vordergrund zu stellen, auf Grund dessen dann die Kräfte des Menschen sich frei und doch zugleich innerhalb der geschichtlichen Ordnung entfalten? Es ist eigentümlich, daß man bei Carriere abwechselungsweise den Eindruck bekommt, es gehe die Persönlichkeit Gottes oder die des Menschen verloren. Das rührt von dem oben hervorgehobenen Semipantheismus her.

Die Verallgemeinerung des Offenbarungsbegriffes aber führt, wie gesagt, namentlich zur Verkennung des spezifischen Charakters des Christentums, insonders seines Stifters. Daß die Geschichtlichkeit des Christentums anerkannt wird, ist freilich zu acceptieren, versteht sich jedoch im Grunde von selbst; denn kein Historiker kann den tiefgreifenden Einfluß dieser Religion auf die ganze Menschengeschichte leugnen. Das Christentum erhebt aber bekanntlich einen noch höheren Anspruch, nämlich etwas positiv Ewiges, „das ewige Leben", zu geben, und dieser Anspruch wird indirekt abgelehnt, wenn man seine Geschichtlichkeit ganz in Parallele zu der der Römer und Germanen setzt. Ferner ist es ganz richtig, daß Kunst, Religion, Staatsverfassung, Sitte, Wissenschaft als die verschiedenen Seiten des Volksgeistes im innigsten Zusammenhang mit einander stehen. Aber welche dieser Seiten die beherrschende, ausschlaggebende ist, wird mit dieser Nebeneinanderstellung nicht angedeutet. Das Christentum sagt: die Religion ist das Herz der Menschheit, und zwar nicht bloß in dem Sinn, daß hier das innerlichste Leben und Wirken des Menschengeistes zur Erscheinung kommt, sondern so, daß hier die Berührung des Menschlichen mit dem Göttlichen stattfindet:

„Du hast Worte des ewigen Lebens“ oder das Gleichnis vom Sauerteig. Hier tritt eine Nachwirkung des Rationalismus zum Schaden des wahren Wesens des Christentums wie der richtigen Auffassung des Menschen zutage. Es ist schön gesagt, daß die Freude an der Wahrheit bezeuge, wir seien ethische Wesen (S. 153); aber nur mit einem großen Fragezeichen können wir den Satz stehen lassen: „unser Streben nach Glückseligkeit selbst wird uns zum Heile führen, das an das Gute geknüpft ist und damit in unsere Hand gelegt wird“ (S. 158). Wenn das wahr ist, dann ist das Wort Christi unwahr: „Ich bin der Weg.“ Und mit deutlicher Bekämpfung der christlichen Anschauung fügt dort Carriere noch bei: „Und nicht die geschenkte, sondern die durch Glückwürdigkeit verdiente Seligkeit als der Kampfpreis der Tüchtigkeit ist die höchste, zeitgemäße.“ Wir wollen zwar nicht mit Schlagwörtern eine philosophische Ansicht bekämpfen; aber hier kann man doch ganz kurz und einfach sagen: das ist der Pelagianismus des Rationalismus, und wie in alter Zeit muß auch heute die Kirche sich desselben erwehren, wenn auch mit anderen Mitteln als dazumal. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum Carrieres, daß er das Gute nicht als objektiv Seiendes, sondern nur als Sein-sollendes gelten läßt, das in der Gesinnung lebt nud im Willen verwirklicht wird, daß er überhaupt das Gute nur als Produkt des Willens faßt. Wir sind es, welche die Idee des Vollkommenen bilden; damit daß der Geist seinem Begriff nach nur durch eigenes Denken und Wollen zu sich kommt, ist auch schon gegeben, daß er die Idee der Pflicht, des Sollens faßt, und das Gewissen ist deshalb nur „der Ausdruck unseres eigenen ethischen Wesens“ (S. 164). Neben diesen deutlichen Sätzen finden wir dann aber Andeutungen von einer „höheren Ordnung der Welt“, d. h. der sittlichen Weltordnung, zu welcher uns der kategorische Imperativ erhebt, indem er uns von der Macht der Äußerlichkeit und Naturgebundenheit befreit. Ist denn da nicht diese höhere Ordnung als ein objektiv Gutes gefaßt, dessen Existenz doch geleugnet wurde? Und wenn gesagt wird, im Gewissen komme uns die Unterscheidungsnorm von Gut und Böse zum Bewußtsein (S. 158) und wir fühlen uns verpflichtet, innerlich getrieben, uns ihr gemäß zu entscheiden, — so

fragen wir billig: setzt das wiederum nicht eine objektive Unterscheidung von Gut und Böse voraus, und wo ein Verpflichten und Treiben ist, ist da nicht auch ein Verpflichtender und Treibender? Ulrici hat ganz richtig Kants Schwäche gesehen, wenn er aus der Identität des Sittengesetzes und des Selbstbewußtseins des vernünftigen Willens die Folgerung zieht: dann giebt es nur ein Wollen aber kein Sollen, der Imperativ löst sich auf, und mit der Pflicht fällt die ganze Ethik dahin; sie wird zur psychologischen Erscheinung und schließlich zur Physik. Carriere meint dieser fatalen Wendung entgehen zu können durch folgende Betrachtung: „Das vernünftige Wollen ist eben ein Wollen des Gesollten, das nicht als etwas Fremdes, Zwingendes, sondern als das Selbstgesetzte, als die Verwirklichung des eigenen Wesens empfunden wird, wie das Wachstum des Keims zum Organismus" (S. 162). Gerade die letztere Vergleichung, wenn sie auch nur eine Vergleichung sein soll, zeigt doch die vorhin angedeutete Gefahr der Auflösung der Ethik in die Physik deutlich. Gerade wenn das vernünftige Wesen des Menschen nur aus sich selbst sich entwickelt, ist der Begriff des Sollens eigentlich undenkbar; es ist in jedem Augenblick das, was es sein soll, es entwickelt sich ja, wie man von dem Organismus in keinem Augenblick sagen kann: er habe sein Sollen noch nicht erreicht. Es trifft eben diese Kategorie gar nicht auf die physische Natur zu. Kant hat sich bekanntlich durch die Unterscheidung des Phänomenon und Noumenon zu helfen gesucht; aber wenn auch Ulricis Bemerkung dagegen ganz zutrifft, es folge aus der Entgegensetzung von Vernunftwesen und Sinnenwesen nicht, daß sich dieses jenem unterwerfe, so ist doch Kants Versuch damit nicht abgethan, daß man einfach jenen Gegensatz für falsch erklärt; es liegt demselben vielmehr die unwillkürliche Anerkennung einer über dem phänomenalen Sinn des Menschen stehenden Gesetzgebung zugrunde, welche uns auf die Anschauung der Schrift führte, wonach in dem guten und gnädigen Willen Gottes das objektiv Gute und das Verpflichtende für den Menschen liegt. Ein Apriorisches, die Unterscheidung von Gut und Böse nimmt auch Carriere mit Ulrici und J. H. Fichte an; aber was dieses Apriorische ist, erfahren wir nicht. Wir dürfen es aber gewiß nicht bloß als eine Kate-

gorie, als ein „Bildungsgesetz des Geistes“ fassen, wie Carriere thut, sondern die Kategorie ruht auf dem bildenden, ordnenden, regierenden Willen; das Apriorische ist zugleich das Transcendente, das über dem menschlichen Einzelwesen steht, aber wiederum nicht in der vagen Fassung als „Ganzes“, sondern als der persönliche Wille Gottes. Es wird der Philosophie nie gelingen, diesem Begriff des „Ganzen“ Leben einzuhauchen, so daß er selbst zur belebenden Kraft würde. Ausführungen wie die nachfolgende lassen vollständig kalt: „Das Selbst erhebt sich aus dem gemeinsamen Lebensgrunde des Seins und wird für sich; aber es ist dabei auf alles andere bezogen, durch anderes bedingt, und wenn es dies verleugnet und in der Selbstsucht nur es selbst sein will, wenn der Wille damit zum Eigensinn und Eigenwillen wird, *so löst das* Selbst sich in seinem Denken und Wollen von seinem Lebensgrund und seiner Wesensgemeinschaft, und ergiebt sich trügerischem Schein und eitlem Unwesen; es trachtet nach seinem Nutzen, auch zum Schaden der andern, es möchte sie unterdrücken und verletzen, um sich groß und frei zu machen, und es besteht doch nur als Glied eines Ganzen und kann deshalb nur im Zusammenhang mit diesem und in der einträchtigen Wechselwirkung mit anderen Gliedern sein Leben haben. Und diese Thatsache wird notwendig auch als Gefühl in ihm mächtig, sie ist das Gefühl der Liebe, des Bedürfnisses der ergänzenden Gemeinschaft, der Hingabe als das Ganze“ (S. 160). Die Antwort auf diese ganze wohlgemeinte Ausführung ist: Kampf ums Dasein. Wenn der Wille keine stärkere Motivation erhält, als diese, so wird er nie zum Opfer seines Selbst es bringen; denn gerade die Hingabe ans Ganze ist strittig: wie viel Recht hat das Ganze an mich? wie viel Recht habe ich an das Ganze? Über diesem Streit könnte ein ganzes Leben hingebracht werden. Wohl sagt Carriere, auf diese Weise komme auch keine Seligkeit und kein Friede in das Menschenherz, denn die Lieblosigkeit werde auch als Unseligkeit empfunden. Ganz recht; aber ob der Weg zum Frieden der ist: „sein Wohl im Wohl des andern zu erstreben und zu begründen, den Zweck des Ganzen zum eigenen zu machen“, das ist die Frage, d. h. halb wahr ist das Gesagte, es fehlt ihm leider nur die andere, erste Hälfte: die Liebe

zu Gott, und der Weg zu dieser ist die Reue, welcher wohl auch die Erkenntnis und das Wollen des Rechten folgt, nur mittelst des richtigen Zwischengliedes der Vergebung. Kurz gefaßt: die spezifisch christlichen Anschauungen vom Heilsweg sind bei Carriere ausgefallen, und dieser Ausfall verurteilt das, was noch stehen bleibt, zur Lebensunfähigkeit. Ist nicht die ganze Unseligkeit und Friedlosigkeit des Heidentums darin begründet, daß ihm — nicht das Einssein mit dem Ganzen (solches ist eigentlich immer da) sondern — das Einssein mit Gott selbst fehlt! Und giebt es, kirchlich geredet, eine Nächstenliebe ohne Gottesliebe? d. h. eine Nächstenliebe als durchgreifende Charakterbestimmtheit, nicht nur als flüchtige Regung oder edle Aufwallung? Es ist gewiß wahr, daß die Gottesliebe in sich krankt, ja hohl wird, wenn sie die Nächstenliebe nicht im Gefolge hat (die Sprüche des Neuen Testamentes in dieser Hinsicht sind den Kindern bekannt); aber ebenso gewiß ist, daß die Nächstenliebe die Liebe zu Gott zur unentbehrlichen Voraussetzung hat. Liebe zu Gott aber darf nicht in Liebe zum Ganzen aufgelöst werden, so wird sie zu einem Schemen, das nur noch in Redensarten spukt. Liebe ist ein persönliches Verhältnis, in ihr schließt sich das eigentliche Sein unseres Wesens auf, und da Liebe eben ein Verhältnis herstellt, so kann sie ihr Ziel auch nur in einem persönlichen Wesen finden. Daher kann man von „Liebe zur Natur“ z. B. nur im uneigentlichen Sinn reden. Ja, wir wagen sogar die Behauptung, auch Liebe zum Menschen ist für sich nicht möglich, nämlich Liebe zum faktischen Menschen. Denn wenn in der Liebe sich unser innerstes, ideales Wesen aufschließt und wenn dieses Wesen ethischer Natur ist, so kann es seine Befriedigung nur in einem vollkommenen ethischen Wesen finden; dieses aber ist Gott. Zugleich aber ist der Weg hiermit gezeigt, sich dem Ganzen wirklich dienstbar zu machen: wir lieben die Menschen „um Gottes willen“, d. h. weil er sie zu seinem Reich berufen hat und weil dieses Reich erst kommt, wenn es in den Menschenherzen aufgerichtet wird und weil dieses Aufrichten mittelst der Liebe geschieht („er hat uns zuerst geliebet“), darum lieben wir auch die Brüder, können in ihnen die Kinder Gottes sehen, zu welchen sie durch die entgegenkommende (vergebende, erlösende)

Liebe Gottes auch wirklich geworden sind. Wie verwässert ist dagegen die „Gotteskindschaft“ bei Carriere, wenn er S. 411 sagt: „Nur weil das Göttliche sich in uns bezeugt als das Unendliche, das allem Endlichen innewohnend bleibt, fühlen wir unser Selbst als Glied eines Ganzen, kommen wir zum Religionsgefühle und zur Gottesidee. Wie könnten wir die Kindschaft empfangen, wenn uns ein Zauberspruch aus dem Nichts geschaffen, uns außerhalb des ewigen Wesens gesetzt, uns gemacht hätte?“ Danach wären wir also nicht „gemacht“, also wohl aus uns selbst? Ein drittes giebt es doch nicht. Und wo bleibt hier das ethische Moment in der Gotteskindschaft, das doch den Ausschlag giebt? Es ist ganz so dargestellt, als dürfte der Mensch nur ein Kind Gottes sein wollen, und sofort ist er es auch. In der schon *angeführten* Sedansrede, die allerdings nicht im Schulstil *gehalten* ist, *aber* doch auch die wesentliche Anschauung des Philosophen ausdrückt, heißt es mit dürren Worten: „In der Selbstsucht, wenn wir anderes sein und haben wollen als Gott, als das Wohl des Ganzen verlangt (Gott und das Ganze stehen auch hier als Korrelatbegriffe), da verfinstert sich unser Wesen, reißt sich los von seinem wahren Grunde und verfällt der Sünde und ihrer Pein; sobald wir aber wieder nichts anderes wollen und suchen als das Göttliche, Ewige, sind wir eins mit ihm, sind wir beseligt von der Liebe, sind wir Kinder Gottes, Glieder seines Reiches“ (S. 12). Ja, „sobald wir wollen und suchen“ — daran hängt's. Bei Carrieres Anschauung ist kein Raum für das Wort Christi von dem suchenden guten Hirten, für den Ausspruch: „wen der Sohn frei macht, der ist recht frei“, oder „niemand kommt zum Vater denn durch mich“. Es wird ebenso sehr die Stellung Christi verkürzt, wie die Bedeutung der Sünde unterschätzt. Über die Möglichkeit kommt man nicht hinaus; es heißt: „wenn das Selbst nicht wieder Herr [über die Leidenschaft] wird, dann verliert es sich selbst im Wahnsinn oder in der Knechtschaft der Sünde“ (S. 198). Hier, wo der Rationalismus, überhaupt das menschliche Wissen und Mühen nicht weiter weiß, setzt eben das Christentum ein. Es soll nicht dem Zufall überlassen bleiben, ob das Selbst wieder Herr wird, oder ob der Mensch versinkt, sondern das ist das Weltgeschichtliche

des Kommens Christi: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. Um aber diesem Willen Gottes Eingang zu verschaffen, um ihn aufzunehmen, muß vor allen Dingen das rechte Gefühl und Verständnis für das Böse vorhanden sein, dann wird auch die Bedeutung Christi besser gewürdigt werden (vgl. das Wort: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht“, Luk. 5, 31. 32).

Wir können zwar nicht sagen, daß Carriere kein Verständnis für das Böse und Gute zeige, im Gegenteil es sind viele gute Keime da, ja manches schöne Wort ist zu lesen. So z. B. wenn er schlagend sagt: „Das Gute besteht in der Liebe, die zugleich ihre Beseligung in sich trägt“ (S. 220), oder wenn mit Aristoteles das Gute die Wesenheit Gottes genannt wird. Aber diese Keime sind nicht entwickelt und haben daher keine Frucht hervorgebracht. Wie nahe liegt es, aus jenem Ausspruch das Resultat für die Persönlichkeit Gottes als heilige Liebe zu ziehen und in dieser den lebendigen Ursprung für die sittliche Weltordnung, für das sittlich Gute, das dem menschlichen Willen als Gesetz vorschwebt, zu gewinnen. Aber jenes Resultat ist nicht gezogen, und darum bleibt Gott immer in deistischer Ferne, und dieser Ursprung ist nicht aufgedeckt, vielmehr ist die Idee des Vollkommenen wie aus der Pistole geschossen; woher sie dem Menschen kommt, erfährt kein Mensch.

Wiederum fehlt es nicht am Ernst gegen das Böse, und wir sind weit entfernt, Carriere der Leichtfertigkeit beschuldigen zu wollen, aber das Spezifische des Bösen als Unrecht gegen Gott selbst wird doch verwischt, wenn das Gute den Willen, dem Gesetze des Ganzen zu dienen, für das Gemeinwohl zu wirken, gesetzt, statt daß es als Kindesgehorsam gegen Gott gefaßt wird. Wie umständlich ist darum die Erklärung von der Entstehung des Bösen (S. 227 f.): „Indem ein Wesen sich als Selbst erfaßt, scheidet es sich dadurch von der unmittelbaren Einheit mit allen anderen, mit seinem Lebensgrunde, und macht sich zum Für-sich-seienden von allem Unterschiedenen..... Indem das Selbst nun sich fühlt und weiß und alle Dinge in der eigenen Empfindung, im eigenen Bewußtsein hat, liegt es ihm so nahe, daß es in der Freude dieses ersten Lebens-

oder Sonnenaufganges beharrt, daß es nichts anderes will als sich, daß es sich für den Mittelpunkt der Welt, für das allein wahre, allein berechtigte Sein hält und danach handelt; und damit ist die Selbstsucht da und das Böse geboren." Wie viel einfacher ist die Schrifterklärung von der Entstehung des Bösen: „Die Sünde ist das Unrecht oder die Übertretung des Gesetzes", abgesehen davon, daß jene Gedanken alle, nur ethisch geschärft, in Gen. 3 mitenthalten sind. — Zu den hoffnungsvollsten Keimen aber möchten wir das Wort rechnen, wie trotz allem Bösen „das Ewige im endlichen Selbst Gestalt gewinnen will" (S. 240). Die Wahrheit und Wirklichkeit dessen haben wir im Christentum, d. h. in Christo als dem fleischgewordenen Worte.

Aber hier gerade zeigt sich ein Mangel an Verständnis. Nicht nur wird Jesus neben Muhammed gestellt (S. 379), ja dem Islam in fast unbegreiflicher Voreingenommenheit der Vorzug vor der christlichen Kirche und ihrem Dogma gegeben, sondern es wird namentlich Jesus und das Evangelinm nicht recht gewürdigt. Es ist schief, zu sagen: „Jesus brachte die indische und die griechische Lebensidee in Einklang" (S. 226), denn er wird dadurch in die Reihe der Philosophen gerückt; er ist aber kein Philosoph vom Fach, sondern von der That. Carriere erkennt das selbst an, er hat das gute Wort: „Der, welcher das sittliche Ideal verwirklichte, hat es zugleich ergänzt, indem er die Selbstgenugsamkeit des griechischen Weisen aufhob in der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung und das Gute ist, dessen Beseligung sie in ihr selber fühlt, — Jesus von Nazaret" (S. 225). Aber warum wird dieser wirklich einzigartigen Persönlichkeit denn fast keine Bedeutung zugeschrieben? Oder kann man denn von einem der andern großen Männer in der Geschichte sagen, was hier Carriere von Jesus aussagt: er habe das sittliche Ideal verwirklicht? Damit ist unendlich mehr gesagt, als Lasaulx von den Helden der Geschichte rühmt: „Zu den schönsten und erhabensten Erscheinungen im Leben der Völker gehören die geistigen Heroen desselben, die großen Männer, welche gerade zur rechten Zeit in den Entwickelungsperioden des Völkerlebens wie lichte Göttergestalten erscheinen und als die Träger der neuen, das Leben gestaltenden Ideen, als Gründer und Wiederhersteller der

Religion und der Staaten auftreten, jene Männer, die wie Sprossen aus dem ursprünglichen Lebenskeime des Volkes, ja aus dem Herzen der Menschheit selbst geboren und eben darum mit ursprünglichen elementaren Kräften ausgerüstet, nicht bloß für ihre Zeit, sondern auf lange Jahrhunderte hinaus thatkräftig wirken." Das gilt von einem Luther; aber daß dieser das sittliche Ideal in der Weise wie Jesus verwirklicht hat, wird niemand sagen wollen. Und aus demselben Grunde ist auch der Tod Jesu dem des Sokrates nicht einfach an die Seite zu stellen, wie das S. 306 f. geschieht. Jesus ist überhaupt nicht in das richtige Verhältnis zu seiner Religion, oder sagen wir lieber zu dem von ihm gestifteten Gottesreich gesetzt. Er ist nur Religionsstifter wie Buddha oder Muhammed, nicht der lebendige Herr seiner Gemeinde, nicht derjenige, als welchen ihn unser Glaube bekennt: dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist. Carriere sagt nur: „Jesus verwirklicht das sittliche Ideal, er stellt damit das durch die Sünde getrübte göttliche Ebenbild, das verlorene Bewußtsein der Kindschaft, der Wesensgemeinschaft der Menschen mit Gott wieder her; so ist er der Erlöser, und indem wir ihm nachfolgen, sein Wesen in uns leben lassen, gehen wir durch ihn in das Himmelreich ein, das nicht mit äußeren Geberden kommt, sondern in uns ist, im Gewissen als sittliche Weltordnung sich bezeugt, die Einrichtung unseres Willens mit Gotteswillen als die wahre Freiheit und Lebensvollendung" (S. 377). Carriere steht hier auf demselben Standpunkt wie Bunsen, auf welchen er sich auch ausdrücklich beruft. Er citiert aus dessen Werke: „Gott in der Geschichte", die folgende Stelle, welche den Kern des Christentums darstellen soll: „Der Geist Gottes lebt in jedem Menschen, welcher sich dem inneren Gottesbewußtsein nicht verschließt. Dieses Bewußtsein ist das ursprüngliche Werk Gottes in ihm. Es giebt keine wahre Offenbarung als durch den Geist Gottes im Menschen, als durch menschliche Persönlichkeiten, an deren Spitze ein ursprünglich Erleuchteter steht. Indem sich der Mensch dem Ewigen hingiebt und sich entschließt, in Übereinstimmung mit den ewigen Weltgesetzen (dem Willen Gottes) zu leben, folgt er dem innersten Triebe seines Wesens; und indem er sich gedrungen fühlt, den

Liebesgedanken des Ewigen in sich selbst zu verwirklichen, im Kampfe gegen das Böse in ihm, fördert er das Reich Gottes und dadurch den wahren Fortschritt der Menschheit. Jesus heißt deshalb der Sohn Gottes, weil dieses Bewußtsein seine wahre Natur geworden; alle Menschen sind aber Gottes Kinder (Söhne), und sollen den Geist Gottes in sich selbst finden, wenn sie Christus nachfolgen. Er ist also der Heiland, der, durch welchen die Menschheit sich erlöst fühlt vom Druck der Sünde und versöhnt (wieder vereint) mit dem Ewigen." So weit Bunsen. Allerdings, wenn das „der Kern des Christentums ist", dann ist die Kirche kaum mehr existenzberechtigt oder so reformbedürftig, wie in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters. Wohl ist mit Befriedigung zu konstatieren, daß auch die Philosophie die Notwendigkeit *einer Erlösung* und Versöhnung anerkennt, womit sie eo ipso die kirchliche Voraussetzung von der allgemeinen Sündhaftigkeit zugesteht. Ebenso ist die kirchliche Lehre von der andern Voraussetzung der Erlösung und Versöhnung gesichert durch Carrieres Anerkennung: *Jesus* verwirklicht das sittliche Ideal — die Voraussetzung der Sündlosigkeit Jesu. Strauß hat wohl gewußt, weshalb er das in Abrede zieht, wenn auch die angeführten Mängel, z. B. das fehlende Finanztalent u. s. w., fast kindisch sind. Aber der moderne Rationalismus stellt es nun so dar: Jesus ist damit schon der Erlöser, daß in ihm das Bewußtsein von der Wesenseinheit des Menschen mit Gott aufgegangen ist und daß er — dies ist eine Errungenschaft der geschichtlichen Untersuchungen über das Leben Jesu und eine Frucht des gekräftigten geschichtlichen Sinnes — dieses Bewußtsein im Kampf gegen das Böse behauptet, bethätigt hat, und es bedarf unserseits nur ein „Ihm-nachfolgen, Sein-Wesen-in-uns-leben-lassen" — dann sind auch wir erlöst und ganz ebenso Gottes Söhne, wie er der Gottes Sohn ist. Von dem letzteren abgesehen, welches übrigens in sich schlösse, daß dann auch wir das sittliche Ideal in uns verwirklichen müßten, ist es gewiß als eine Einseitigkeit zu betrachten, daß das Göttliche, d. h. Gottes Gnade, völlig verkürzt wird und der menschliche Wille allein alles ausrichtet. Ausdrücklich versichert Carriere, nachdem er die Notwendigkeit einer Wiedergeburt anerkannt hatte, daß dieselbe doch nur unsere eigene

That sein könne; und als Grund dafür wird angeführt, sonst begründe sie nicht das Gute in uns, dieses könne keine fremde Macht, nur der eigene Wille hervorbringen (S. 232 u. 238). Aber wenn wir die Parallele des Denkens beiziehen, ist denn das, was wir von den Gedanken anderer aufnehmen, nicht auch unser geistiger Besitz, und giebt es dem entsprechend nicht auch ein receptives Verhalten des Willens, ohne daß dessen Wesen alteriert wird? Ja, dürfen wir vielleicht die Parallele noch weiter ausdehnen und sagen: wie es kein Wissen ohne ein Objekt gäbe, wie das Denken zunächst an dem gegenständlichen Sein erwacht und geübt wird, so schöpft auch der Wille nicht rein aus sich, auch er bedarf eines Objektes, an dem er sich übt, und das ist in höchster Beziehung Gottes Gebot. Weil aber, wie anerkannt wird, der Wille durch die Sünde geknechtet ist, so bedarf er einer Erlösung, die ihm geschenkt wird, und seine erste ganze That hierbei ist, daß er sich dieselbe schenken läßt. Carriere selbst citiert die Reden der Inder, z. B. den Spruch:

„Ich ging, du starker lichter Gott,
aus Schwachheit auf dem falschen Weg,
gieb Gnade, Allmächtiger, Gnade!
Ob ich in Wassers Mitte stand,
kam über mich des Durstes Not,
gieb Gnade, Allmächtiger, Gnade!“

Er nennt es „herrliche Aussprüche des religiös-sittlichen Bewußtseins“, wenn es im indischen Epos heißt:

„Ein jeder,
der sein Inn'res von dem Guten losreißt,
welche Schuld begeht er nicht! Ein Räuber
ist er an dem eignen Ich! — — —
— — — — — — — — — — — —
— — und wer nicht also handelt,
daß der Richter in der Brust es billigt,
dem sind nimmerdar die Götter gnädig.“

Es ist nur zu bedauern, daß diese richtigen Begriffe Schuld und Gnade gar nicht verwertet sind. An diesen hängt eigentlich

alles. Wird die Schuld als das gefaßt, was ihr Name sagt, dann kann unmöglich an der That des Menschen, so wie Carriere und Bunsen sie beschreiben, alles liegen, dann muß die Gnade in ihr Recht eingesetzt werden, und dann bekommt die Person Jesu eine ganz andere Stellung, und auch die Kirche mit ihren Gnadenmitteln ist nicht mehr das Aschenbrödel. Aber der Grundirrtum des ganzen Werkes ist der, daß „der Kern in allen Religionen der Glaube an die sittliche Weltordnung“ ist (S. 365). Man könnte zwar damit einverstanden sein, wenn man sich der Definition der sittlichen Weltordnung erinnert, wonach „die moralische Weltordnung, die wirkende Vernunft Gott“ selbst ist (S. 102); danach wäre der Kern aller Religionen der Glaube an Gott. Aber wenn wir eben dort lesen: „All unser Leben ist sein Leben, er *ist* das Band der Geister, ihre gemeinschaftliche Quelle und ihre Harmonie“, — so werden wir wieder sehr bedenklich, denn dann verschwimmt das Wesen der Religion wieder, und das, was sie dem Menschen unentbehrlich macht, die Rettung und die Gewähr seiner Persönlichkeit oder kirchlich geredet, das Heil seiner Seele, ist in unabsehbare Ferne gerückt. Es ist der Irrtum der pantheistischen Philosophie — und frei davon ist auch Carrieres Philosophie nicht —, daß über dem Ganzen der Einzelne verschwindet. Der an sich schöne und wertvolle Gedanke der sittlichen Weltordnung darf nicht bloß wie des Himmels Blau sich über den Menschen wölben, sondern muß wie das Sonnenlicht auf die Erde, ja in die Erde hineinscheinen, d. h. nur der persönliche lebendige Gott, wie er ebenso den einzelnen Menschen wie die Menschenwelt, ja die ganze Schöpfung im Auge hat, lenkt und regiert, ist diese Sonne; jenes Blau und jene Wölbung löst sich dem Forschenden auf, die Sonne bleibt, je genauer man sie erforscht. Es ist aber der weltgeschichtliche Beruf des Christentums, diesen lebendigen persönlichen Gott der Welt geoffenbart zu haben und fortwährend zu offenbaren; darum ist dieses die absolute Religion. Und wer deren Wesen genau erforscht, wird finden, daß alles persönlich gefaßt ist, darum bleibt das Wort Christi unerschüttert stehen: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ Joh. 14, 6.

2.

Der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός im Neuen Testamente

auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauches

unterſucht von

H. H. Wendt.

Behufs einer genaueren Feſtſtellung der Bedeutung, welche die Begriffe ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός im Sprachgebrauche des Neuen Testamentes haben, ſcheint es mir notwendig, zunächſt die entſprechenden hebräiſchen Begriffe im Alten Testamente zu prüfen.

Bekannt iſt, daß der Verbalſtamm אמן, von welchem die Subſtantive אֱמֶת (= אֲמֶנֶת) und אֱמוּנָה abgeleitet ſind, die Grundbedeutung des Feſtſeins hat. Im Kal bedeutet das Verbum das Feſtſein des Stützenden, Haltenden[1]); wenigſtens findet ſich das Particip einige Male in der Bedeutung des Wärters oder der Amme, welche das Kind auf dem Arme tragen (Num. 11, 12. 2 Sam. 4, 4. Jeſ. 49, 23. Ruth 4, 16; vgl. das Part. pass.: Thren. 4, 5) und in der von hier aus erweiterten Bedeutung des Erziehers (2 Reg. 10, 1. 5. Eſth. 2, 7). Im Niphal bedeutet das Verbum das Feſtſein des ſich Stützenden, Gehaltenen. So wird es zuerſt gebraucht von dem Feſtſitzen des getragenen Kindes (Jeſ. 60, 4), dann von dem Feſtſein des wohlbegründeten Hauſes (1 Sam. 2, 35; 25, 28. 2 Sam. 7, 16. 1 Reg. 11, 38) und von dem Feſtſein des Platzes, an welchem ein Pflock ſeine ſichere Stelle findet (Jeſ. 22, 23. 25). In erweiterter Bedeutung wird es Jeſ. 7, 9 gebraucht zur Bezeichnung des Feſtſeins von Perſonen hinſichtlich ihres politiſchen Zuſtandes; wir können den ge-

---

1) Vgl. 2 Reg. 18, 16: הָאֹמְנוֹת „die (eine Thür tragenden) Pfeiler“.

nauen Sinn dieser Stelle mit ihrer pointierten Gegenüberstellung des Hiphil und des Niphal wohl folgendermaßen wiedergeben: „Wenn ihr nicht [Gott] zu einer festen Stütze macht, so habt ihr keine Festigkeit.“ An der Stelle Hiob 12, 20 sind die „Festen“, denen Gott die Sprache entzieht, die in der Redekunst Sicheren.

Von besonderer Wichtigkeit sind dann aber folgende Wendungen, welche die Bedeutung des Niphal nimmt.

Erstlich wird es gebraucht zur Bezeichnung des richtigen Übereinstimmens von Aussagen oder Erscheinungen mit der Wirklichkeit, welche sie zur Darstellung bringen. Die Wirklichkeit ist hier gewissermaßen als die Grundlage gedacht, welche den Aussagen oder Erscheinungen Festigkeit verleiht. Wir übersetzen das Wort dann durch „wahr sein“. So finden wir es von Worten und Offenbarungen (Gen. 42, 20. Hos. 5, 9. 1 Reg. 8, 26. 1 Chron. 17, 23 f. 2 Chron. 1, 9; 6, 17) und von aussagenden Personen gebraucht (Jes. 8, 2. Jer. 42, 5. Ps. 89, 38). Mit Bezug auf Erscheinungen ist es an den Stellen Deut. 28, 59. Jes. 33, 16 und Jer. 15, 18 gebraucht, wo das „Festsein“ der Krankheiten oder des Wassers bedeutet, daß der äußere Anschein derselben, welcher auch täuschen könnte, mit der Wirklichkeit übereinstimmt, daß es also wahre, richtige Krankheiten und wahres, richtiges Wasser sind [1]).

---

[1]) Gewöhnlich findet man an diesen drei letzten Stellen für נֶאֱמָן die Bedeutung „dauerhaft, beständig sein“. Die oben angenommene Bedeutung scheint mir aber deu Vorzug zu verdienen, 1) weil an der Stelle Jer. 15, 18, welche wiederum zur Erklärung der anderen beiden Stellen dient, in dem Begriffe אַכְזָב מַיִם die Vorstellung des unwahren Scheines des Wassers so bestimmt vorliegt, daß es am einfachsten ist, in dem erläuternden Zusatze לֹא נֶאֱמָנוּ eben diese Vorstellung fortgesetzt zu finden; 2) weil, wie wir nachher sehen werden, in ganz analogen Fällen אֱמֶת die Richtigkeit im Gegensatze zum falschen Scheine oder zur falschen Vorstellung bedeutet; 3) weil auch sonst die Bedeutung der Dauerhaftigkeit dem Stammworte אמן und den abgeleiteten Worten nicht direkt anhaftet. Auch בַּיִת נֶאֱמָן bedeutet zunächst ein festes, solides Haus, und nur sofern das Haus dann zur bildlichen Bezeichnung der Nachkommenschaft dient und wir in der Übersetzung gleich das Bild auflösen, gewinnt das Epitheton die Bedeutung „dauernd“, weil eben bei einer Nachkommenschaft sich die Festigkeit in ihrer zeitlichen Fortdauer darstellt.

Zweitens aber wird das Niphal gebraucht zur Bezeichnung auch anderer Arten richtigen Übereinstimmens oder richtig entsprechenden Verhaltens. So wird es vorzugsweise gebraucht von der richtigen Korrespondenz, in welcher das ethische Verhalten einer Person zu bestimmten verpflichtenden Verhältnissen oder Thatsachen steht. Wir übersetzen es in diesen Fällen durch „treu sein“. Die Verschiedenheit dieser Bedeutung von der auf Aussagen oder Erscheinungen oder Erkenntnisse bezüglichen Bedeutung des Wahrseins erhellt besonders deutlich aus einer Stelle wie Prov. 11, 13, wo es von dem נֶאֱמַן־רוּחַ im Gegensatze zu dem die Geheimnisse ausplaudernden Ohrenbläser heißt, er verberge das Wort. In dieser Bedeutung wird nun das Wort ausgesagt von Personen, sofern sie im allgemeinen jenes den Verpflichtungen entsprechende ethische Verhalten üben (Ps. 101, 6. Prov. 11, 13. Nehem. 13, 13)[1], oder sofern sie es in einem besonderen verpflichtenden Verhältnisse üben: vom Knechte (Num. 12, 7. 1 Sam. 22, 14), vom Boten (Prov. 25, 13), vom Priester (1 Sam. 2, 35) oder von Gott in seinem Verhältnisse zum Volke Israel (Deut. 7, 9. Hos. 12, 1. Jes. 49, 7), oder von den Israeliten in ihrem Verhältnisse zu Gott (Jes. 1, 21. 26. Ps. 78, 37). Weiter wird es ausgesagt von der persönlichen Gesinnung, sofern sie sich auf jenes ethische Verhalten richtet (Ps. 78, 8. Nehem. 9, 8) und endlich von Äußerungen und Bethätigungen des Willens, sofern sich in ihnen jenes Verhalten bewährt: von dem Bunde Gottes (Ps. 89, 29) und von seinen Hulderweisungen (Jes. 55, 3). Etwas anderer Art ist das durch נֶאֱמָן bezeichnete „Richtigsein“ an folgenden Stellen. Die Aussage Prov. 27, 6: נֶאֱמָנִים פִּצְעֵי אוֹהֵב bedeutet: „Gerecht sind die Wunden, die der Liebende schlägt.“ In Ps. 19, 8; 93, 5 und 111, 7 aber werden wir das von den Verordnungen Gottes ausgesagte נֶאֱמָן übersetzen: „angemessen sein“; der Sinn ist nicht, daß diese Verordnungen wahr sind, d. h. etwas Wirkliches richtig zum Ausdruck bringen, sondern daß sie den Dingen und Verhältnissen, auf welche sie sich beziehen,

[1]) In dem gleichen Sinne, wie an diesen Stellen das Particip נֶאֱמָן wird das Adjectivum אֱמוּן gebraucht: Ps. 12, 2 u. 31, 24.

insofern richtig entsprechend sind, als sie dieselben in zutreffender Weise regeln [1]).

Daß auch bei dieser Verwendung des Wortes in übertragener Bedeutung die sinnliche Grundbedeutung des Festseins dem Bewußtsein des Hebräers nicht ganz entschwunden ist, läßt sich noch daran erkennen, wie 1 Sam. 2, 35 dem כֹּהֵן נֶאֱמָן ein בַּיִת נֶאֱמָן verheißen wird, wo das gleiche Attribut doch offenbar eine gleiche Beschaffenheit bei dem Priester und dem Hause bezeichnen soll, — wie ferner das נֶאֱמָנִים Ps. 111, 7 erläutert wird durch den Zusatz V. 8: סְמוּכִים לָעַד, oder wie es in Ps. 78, 37 im Parallelgliede zu der Aussage לֹא נֶאֶמְנוּ בִּבְרִיתוֹ in ganz ähnlichem bildlichen Ausdrucke heißt: „Ihr Herz stand nicht aufrecht (לֹא־נָכוֹן) mit ihm" (vgl. Vers 8).

Auf die Bedeutung des Hiphil brauchen wir hier für unseren Zweck nicht einzugehen.

Ganz analoge Bedeutungen wie beim Niphal von אָמַן nehmen wir nun wahr bei den Substantiven אֱמֶת und אֱמוּנָה. Über die Frage, ob sich beim Verbum diese Bedeutung in Abhängigkeit von den Bedeutungen, welche die Substantive allmählich angenommen hatten, entwickelt haben, oder ob das Abhängigkeitsverhältnis ein umgekehrtes ist, lasse ich das Urteil dahingestellt. Teils der Kürze halber, teils um das Maß der zwischen beiden Substantiven bestehenden Synonymität deutlich hervortreten zu lassen, halte ich es für zweckmäßig, die beiden Substantiva nicht getrennt von einander, sondern in Verbindung mit einander zu betrachten.

I. Die sinnliche Grundbedeutung der durch gute Stützung hergestellten Festigkeit findet sich ganz rein nur einmal bei אֱמוּנָה, näml. Ex. 17, 12, wo es von den gestützten Händen Moses heißt: „sie wurden 'אֱ". Zur Bezeichnung der soliden Sicherheit eines politischen Zustandes, also in analogem Sinne, wie נֶאֱמָן an der Stelle Jes. 7, 9, wird mehrfach אֱמֶת gebraucht. So in der Verbindung שָׁלוֹם וֶאֱמֶת: Jer. 33, 6. Jes. 39, 8. 2 Reg. 20, 19.

---

1) Die Rechtfertigung dieser Auffassungen des Wortes an den vier zuletzt genannten Stellen liegt in den analogen Bedeutungen, welche wir nachher für אֱמֶת und אֱמוּנָה finden werden.

Est. 9, 30 oder שָׁלוֹם אֱמֶת: Jer. 14, 13; ohne diese Verbindung nur 2 Chron. 32, 1: „nach diesen Begebenheiten und dieser א׳", d. i. nach dem in den vorangehenden Kapiteln geschilderten Friedenszustande im Gegensatze zu den in Kap. 32 zu berichtenden Kriegsläuften. אֱמוּנָה findet sich in dem gleichen Sinne Jes. 33, 6: „es wird א׳ (d. i. Sicherheit) deiner Zeiten sein" [1]).

II. Häufig bezeichnet dann אֱמֶת bei Aussagen oder Vorstellungen oder Erscheinungen die Festigkeit oder Gültigkeit, welche dieselben insofern haben, als sie etwas Wirkliches richtig zum Ausdruck bringen: d. i. die Wahrheit. So heißt es von Wortaussagen, daß sie אֱמֶת sind, oder Worte der א׳ sind, oder א׳ zum Gegenstande haben, im Gegensatze zum Irrtum oder zur Lüge: Gen. 42, 16. Deut. 13, 15; 17, 4; 22, 20. 2 Sam. 7, 28. 1 Reg. 10, 6; 17, 24; 22, 16. Jes. 43, 9. Jer. 9, 4. Sach. 8, 16. Ps. 119, 160; 132, 11. Prov. 22, 21. Kohel. 12, 10. Dan. 10, 1; 11, 2. 2 Chron. 9, 5; 18, 15; ebenso von einem Zeichen: Jos. 2, 12; von einer Schrift: Dan. 10, 21; von einer Vision: Dan. 8, 26; von Lippen: Prov. 12, 19; von Zeugen: Jer. 42, 5. Prov. 14, 25. So heißt es ferner, etwas sei oder geschehe בֶּאֱמֶת, d. i. richtig so, wie man es sagt oder denkt, oder wie andere es sagen oder meinen: Jud. 9, 15. Jer. 26, 15; 28, 9 [2]). — Wenn die durch אֱמֶת bezeichnete Übereinstimmung mit der Wirklichkeit darin besteht, daß Worte oder Handlungen, welche eine bestimmte Gesinnung zum Ausdrucke bringen, wirklich auf der Gesinnung beruhen, welche sie ausdrücken, so gewinnt der Begriff die Bedeutung der Aufrichtigkeit im Gegensatze zur Heuchelei. Vorzugsweise wird er in diesem Sinne mit Bezug auf religiöse

---

1) Vgl. 2 Sam. 20, 19: שְׁלֻמֵי אֱמוּנֵי יִשְׂרָאֵל, d. i. „friedsame, sichere (Leute) Israels". Es soll an dieser Stelle gewiß nicht der moralische, sondern der politische Zustand der Einwohner der Stadt Abel gelobt werden.

2) In dem gleichen Sinne werden die Adverbia אָמְנָם und (in Fragesätzen) אֻמְנָם „sicherlich, gewiß" gebraucht, um die Richtigkeit dessen, was man sagt oder denkt, zu bekräftigen, bzw. um die Richtigkeit einer Aussage oder Vorstellung in Frage zu ziehen: Gen. 20, 12. Jos. 7, 20. 2 Reg. 19, 17. Jes. 37, 18. Hiob 9, 2; 12, 2; 19, 4. 5; 34, 12; 36, 4. Ruth 3, 12. — Gen. 18, 13. Num. 22, 37. 1 Reg. 8, 27. 2 Chron. 6, 18. Ps. 58, 2.

Funktionen angewendet, sofern dieselben nicht bloß äußerlich vollzogen werden, sondern wahrer Ausdruck frommer Gesinnung sind: in אֱמֶת wandelt der Fromme vor Gott (1 Reg. 2, 4; 3, 6. 2 Reg. 20, 3), oder dient er Gott (Jos. 24, 14. 1 Sam. 12, 24), oder stützt er sich auf Gott (Jes. 10, 20), oder schwört er bei Gott (Jes. 48, 1. Jer. 4, 2), oder ruft er Gott an (Ps. 145, 18). Von der Aufrichtigkeit Gottes bei seinem Verfahren gegenüber seinem Volke wird das Wort so gebraucht: Jer. 32, 41, vielleicht auch Sach. 8, 8. In fast allen diesen Fällen ist בֶּאֱמֶת mit einem parallelen Ausdrucke verbunden, welcher entweder noch besonders angiebt, daß das betreffende äußere Verhalten in der inneren Gesinnung seinen Grund hat (בְּכָל־לֵבָב oder בְּלֵבָב שָׁלֵם), oder aber in anderer Weise die sittliche Rechtbeschaffenheit des Subjektes bei diesem Verhalten hervorhebt (בִּצְדָקָה oder בְּתָמִים). — Endlich bedeutet אֱמֶת einigemale, in analoger Weise wie נֶאֱמָן an den Stellen Deut. 28, 59. Jes. 33, 16. Jer. 15, 18, die Richtigkeit, welche eine Sache insofern hat, als ihr äußerer Anschein oder die Vorstellung, welche man sich über sie gebildet hat, der Wirklichkeit entspricht: דֶּרֶךְ אֱמֶת (Gen. 24, 48) bedeutet „richtiger Weg“, welcher nicht trügerisch so erscheint, als führe er zu dem beabsichtigten Ziele; אֱלֹהֵי אֱמֶת (2 Chron. 15, 3 vgl. Jer. 10, 10) „richtiger Gott“, welcher nicht fälschlich für Gott gehalten und als Gott verehrt wird; זֶרַע אֱמֶת (Jer. 2, 21) „richtiger Same“.

Das Wort אֱמוּנָה wird in dieser Bedeutung nicht gebraucht. An einigen Stellen liegt es beim ersten Anblick nahe, diese Bedeutung anzunehmen (z. B. Jer. 7, 28. Prov. 12, 17 vgl. V. 19. 2 Chron. 19, 9); aber eine genauere Betrachtung zeigt doch, daß hier vielmehr die Bedeutung der im Folgenden zu erörternden Kategorie vorliegt.

III. Sowohl אֱמֶת als auch אֱמוּנָה bedeuten an sehr zahlreichen Stellen nicht die „Festigkeit“, welche Aussagen oder Erscheinungen oder Vorstellungen dadurch haben, daß sie etwas Wirkliches ausdrücken oder darstellen, sondern eine „Festigkeit“, welche bei Handlungen, Äußerungen oder Gesinnungen durch ein andersartiges richtiges Korrespondieren zu etwas Gegebenem, Bestehendem hergestellt wird. Je nach der besonderen Art der korrespondierenden

Beziehung nehmen die Worte dann die Bedeutung der Gerechtigkeit oder der Angemessenheit oder der Pflichttreue an.

So bezeichnen die beiden Worte zuerst die Gerechtigkeit, welche gebührend urteilt und vergilt. אֱמֶת wird in dieser Bedeutung an folgenden Stellen gebraucht. Jes. 42, 3 heißt es: „er (der Knecht Jahves) wird לֶאֱ׳ das Gericht ausgehen lassen“; Ezech. 18, 8 und Sach. 7, 9; 8, 16 ist von der Ausübung von מִשְׁפַּט אֱ׳ die Rede; Prov. 29, 14 vom Könige, welcher בֶּאֱ׳ die Armen richtet. Entsprechende Belohnung geschieht in אֱ׳ (Jes. 61, 8: „ich gebe ihren Lohn בֶּאֱ׳“, d. i. gebührend, wie er verdient ist; Prov. 11, 18: שֶׂכֶר אֱ׳); entsprechende Bestrafung ebenfalls. (Ps. 54, 7: „er [Gott] wird das Böse meinen Widersachern vergelten; in deiner אֱ׳ vertilge sie!“). Hierher werden wir auch die Stelle Ps. 119, 43 ziehen dürfen, wo das דְּבַר אֱמֶת, um dessen Bewahrung der Dichter bittet, nicht als „Wahrheitswort“, sondern als „gebührendes Wort“ zu fassen sein wird, indem der Gedanke der Bitte in Beziehung zu dem vorangehenden Verse steht, wo es heißt: „ich werde Antwort geben meinem Schmäher“. Nicht darauf, daß der Inhalt seines Wortes der Wirklichkeit entspricht, sondern darauf, daß derselbe für die Schmähungen des Gegners eine gebührende Entgegnung bildet, kommt es dem Bittenden an. — אֱמוּנָה wird in gleichem Sinne gebraucht Ps. 96, 13: „Jahve richtet den Erdkreis in צֶדֶק und die Völker in seiner אֱ׳“; und ebenso Ps. 119, 75: „ich weiß, Jahve, daß צֶדֶק deine Gerichte sind und אֱ׳ (d. i. gebührend, wie ich es verdiente) du mich gedemütigt hast“ [1]).

Wenn an diesen Stellen unsere beiden Worte mit Bezug auf die Funktionen des Richters angewendet sind, so finden wir sie an einigen anderen Stellen mit Bezug auf die des Gesetzgebers gebraucht. Von den מִשְׁפָּטִים, der תּוֹרָה, den תּוֹרוֹת, den מִצְוֹת Gottes heißt es, sie seien אֱמֶת: Ps. 19, 10; 119, 142. 151. Neh. 9, 13. Im Munde Levis war תּוֹרַת אֱמֶת: Mal. 2, 6. Ebenso wird אֱמוּנָה gebraucht Ps. 119, 86: „alle Gebote Gottes

1) Vgl. die oben (S. 513) berücksichtigte Stelle Prov. 27, 6: „Die Wunden, die der Liebende schlägt, sind נֶאֱמָנִים“ (d. i. gerecht).

sind 'אֱ" (vgl. S. 138). Der Sinn ist hier ebenso wie an den oben (S. 513) angeführten Stellen, wo נֶאֱמָן in analogen Aussagen gebraucht ist, daß die Gesetze insofern Richtigkeit haben, als sie den Dingen, Verhältnissen und Personen, auf welche sie sich beziehen, angemessen sind, so daß ein gutes Verhalten herauskommt, wenn sie in Geltung sind.

Dann kommt für uns nun eine große Reihe von Stellen in Betracht, wo aus dem Zusammenhange zunächst das Negative klar ist, daß אֱמֶת und אֱמוּנָה die auf Aussagen und Vorstellungen sich beziehende Wahrheit jedenfalls nicht bedeuten. Sehr häufig erscheint der eine oder der andere Ausdruck als Objekt oder als Prädikat oder mittelst einer Präposition als adverbielle Näherbestimmung mit עָשׂוֹת verbunden, so daß man hieraus *ersieht*, es sei eine bestimmte Art praktischen Verhaltens gemeint (אֱמֶת: Gen. 24, 49; 32, 11; 47, 29. Jos. 2, 14. Jud. 9, 16. 19. 2 Sam. 2, 6. Ezech. 18, 19. Ps. 111, 7 f. Nehem. 9, 33. 2 Chron. 31, 20. — אֱמוּנָה: 2 Reg. 12, 16; 22, 7. Jes. 25, 1. Ps. 33, 4. Prov. 12, 22. 2 Chron. 19, 9; 34, 12). Ferner werden die beiden Ausdrücke einerseits oft in koordinierende Verbindung gestellt mit anderen Worten, welche die sittliche Rechtbeschaffenheit ganz im allgemeinen bedeuten, mit צְדָקָה, יָשָׁר, טוֹב, נְכֹחָה und anderen (z. B. 1 Sam. 26, 23. Jes. 11, 5; 59, 14. Sach. 8, 8. Ps. 15, 2; 111, 8; 143, 1. 2 Chron. 31, 20), anderseits in Gegensatz zu dem Sittlich-Bösen im allgemeinen, (Deut. 32, 4. Prov. 8, 7. Nehem. 9, 33; vgl. Jes. *59, 15*. Ps. 51, 4 f.). Wir müssen den besonderen Sinn von אֱמֶת und אֱמוּנָה auch in diesen Fällen darin finden, daß sie eine solche gute Beschaffenheit oder ein solches gutes Verhalten bezeichnen, wie es durch ein richtiges Entsprechen gegenüber Bestehendem, Gegebenem hergestellt wird, die Pflichttreue nämlich in den verschiedensten Formen, in welcher man den bestehenden verpflichtenden Verhältnissen oder Erfahrungen oder Handlungen oder Zusagen gebührend entspricht [1]). So sind die אַנְשֵׁי אֱמֶת „welche (unrechten) Gewinn

[1]) In dem gleichen Sinne wird אֵמֻן Deut. 32, 20 und אֱמוּנִים Jes. 26, 2. Prov. 13, 17; 20, 6 gebraucht. An der Stelle Prov. 14, 5 aber wird der עֵד אֱמוּנִים als „Zeuge der Wahrheit" zu übersetzen sein.

hassen“ (Ex. 18, 21; vgl. Nehem. 7, 2) und der אִישׁ אֱמוּנוֹת, welcher einem solchen gegenübergestellt ist, der „sich drängt reich zu werden“ (Prov. 28, 20): „pflichttreue Leute“, welche sich von dem ihnen pflichtmäßig obliegenden Handeln durch keine Rücksichten auf ihren äußeren Vorteil abbringen lassen. Wenn Jotham zu den Sichemiten darüber redet, ob sie בֶּאֱמֶת gehandelt haben, indem sie den Abimelech zum Könige gemacht haben (Jud. 9, 16. 19), so ist seine Meinung, wie aus dem Zusammenhange der Worte deutlich hervorgeht, ob sie in diesem Verfahren den Verpflichtungen, welche sie gegen Jerubbaal und sein Haus haben, entsprochen haben und „gemäß dem, was seine Hände ihnen erwiesen haben, ihm gethan haben“ (V. 16). Wenn es mit Bezug auf Beamte, und zwar vorzugsweise auf solche, denen die Bewahrung oder Verteilung von Geldern obliegt, heißt, sie hätten בֶּאֱמוּנָה fungiert (2 Reg. 12, 16; 22, 7. 2 Chron. 31, 12. 15. 18; 34, 12), so ist der Sinn, man hätte sich auf die Amtstreue dieser Leute bei ihrer Thätigkeit verlassen, oder verlassen können, ohne eine andere als diese moralische Garantie zu verlangen. In der gleichen Bedeutung werden unsere beiden Worte auf Gott bezogen; sie bezeichnen die Eigenschaft Gottes oder die Art des Verhaltens Gottes, in welcher er treu den Verpflichtungen entspricht, welche durch seine Bundschließung mit dem Volke Israel und durch sein Verhältnis zu den einzelnen Frommen bedingt sind. Deshalb erwartet der Fromme, daß die אֱמֶת oder die אֱמוּנָה Gottes oder Gott vermöge derselben ihn erhöre in den Zeiten der Not (Ps. 69, 14; 143, 1), ihn errette und beschirme (Ps. 31, 6; 91, 4) und ihn auf seinem Wege leite (Ps. 25, 5; 43, 3).

---

[1]) In den an Gott gerichteten Aussagen Ps. 86, 11: „ich will wandeln בַּאֲמִתֶּךָ“ und Dan. 9, 13: „wir flehten nicht zu Gott, um uns abzukehren von unseren Sünden und um klug zu sein בַּאֲמִתֶּךָ“ sind die an אֱמֶת angehängten Suffixa so zu verstehen, daß sie Gott nicht als Subjekt, sondern als Objekt der geübten Treue bezeichnen: also „in Treue gegen dich“. An der Stelle Ps. 26, 3: הִתְהַלַּכְתִּי בַּאֲמִתֶּךָ ist dagegen durch die vorangehenden Worte: „deine Huld ist vor meinen Augen“ der Sinn angezeigt: „in deiner (d. i. der von dir erwiesenen) Treue ergehe ich mich“, d. h. ich beschäftige mich mit ihr in meinen Gedanken.

So umfassend nun aber das durch die beiden Worte bezeichnete sittlich-gute Verhalten ist, indem eben für einen jeden die treue Erfüllung der für ihn bestehenden besonderen Verpflichtungen die sittliche Hauptaufgabe bildet, so erhellt doch, daß eine bestimmte Art des sittlich-guten Verhaltens durch diese Worte nicht bezeichnet sein kann, nämlich nicht das ohne bestehende Verpflichtung oder gar trotz erfahrener Unbill zuvorkommende, neu anknüpfende, versöhnliche Verhalten. Das ist der Grund, weshalb אֱמֶת und אֱמוּנָה so ungemein häufig verbunden werden mit חֶסֶד; denn die durch diese beiden Begriffe bezeichneten Verhaltungsweisen ergänzen einander: die Huld, welche durch ihre freie Liebeserweisung neue Gemeinschaftsverhältnisse stiftet oder in den bestehenden über Gebühr Wohlthaten erweist oder die schuldvoll unterbrochenen Gemeinschaften gnadenvoll wieder aufnimmt, und die Pflichttreue, welche gebührend die empfangenen Güter und Wohlthaten vergilt, die bestehenden Gemeinschaftsverhältnisse durch entsprechende Bethätigung aufrecht erhält und auch die freiwillig und gnadenmäßig übernommenen Verpflichtungen gewissenhaft erfüllt. Vorzugsweise wird so als חֶסֶד וֶאֱמֶת oder (etwas seltener, nur in Psalmen vorkommend) חֶ׳ וֶאֱמוּנָה der Inbegriff des heilsmäßigen Verhaltens Gottes gegenüber seinen Frommen und seinem Volke bezeichnet und gepriesen: Gen. 24, 27; 32, 11. Ex. 34, 6. 2 Sam. 2, 6; 15, 20. Mich. 7, 20. Ps. 25, 10; 36, 6; 40, 11 f.; 57, 4. 11; 61, 8; 86, 15; 89, 23. 15. 25. 34; 92, 3; 98, 3; 100, 5; 108, 5; 115, 1; 117, 2; 138, 2. Aber auch Menschen erweisen sich einander ח׳ und אֱמֶת (Gen. 24, 49; 47, 29. Jos. 2, 14. Prov. 16, 6; 20, 28; vgl. Jes. 16, 5), und das Vorhandensein dieses Doppelverhaltens im Volke wird als charakteristisches Merkmal eines guten und glücklichen Zustandes angegeben (Ps. 85, 11; vgl. Hos. 4, 1). An den Stellen Prov. 3, 2; 14, 22 ist von Erfahrung von ח׳ וֶאֱ׳ die Rede, ohne daß speziell Gott oder speziell die Menschen als die dieses Verhalten Erweisenden genannt und gedacht sind: die Erfahrung von Gutem im allgemeinen ist gemeint.

Nicht an allen Stellen, wo אֱמֶת vorkommt, läßt sich mit Bestimmtheit erkennen, ob die von uns unter II oder III angegebene

Bedeutung vorliegt. Wir dürfen wohl annehmen, daß in solchen Fällen auch für das Bewußtsein der Schriftsteller nicht bestimmt nur die eine oder die andere Bedeutung Platz gehabt hat. Wenn es Ps. 119, 160 heißt: „die Summe deines (Gottes) Wortes ist 'א“; oder Sach. 8, 16: „redet 'א gegen einander“; oder Prov. 8, 7: „'א sinnt mein Gaumen und Greuel für meine Lippen ist Böses“, so sind wir einerseits durch die Beziehung der 'א auf Aussagen aufgefordert, sie von der Wahrheit im Gegensatze zur Lüge zu verstehen; anderseits ist es durch den Zusammenhang nahegelegt, die Angemessenheit, Gerechtigkeit, Treue mitbezeichnet zu finden, also dem Worte auch die Bedeutung zuzuweisen, welche wir für אֱמוּנָה annehmen, wo dieses Wort mit Bezug auf Aussagen gebraucht ist (Jer. 7, 28; 9, 2. Prov. 12, 17. Ps. 119, 86. 138). Den gleichen, sowohl die Wahrheit des Aussagens als auch die Treue des Handelns umfassenden Sinn werden wir dann aber auch an anderen Stellen annehmen, wo von אֱמֶת geredet wird, z. B. Jes. 59, 14f.: „es wankt auf dem Platze 'א, — — und die 'א ist verlassen“; Sach. 8, 19: „liebet die 'א und den Frieden“; Prov. 23, 23: „'א kaufe und verkaufe nicht, Weisheit und Zucht und Verstand“.

Wir können das Resultat unserer bisherigen Untersuchung folgendermaßen zusammenfassen. Das Wort אֱמֶת hat einen viel umfassenderen Sinn als unser Wort „Wahrheit“, und zwar wäre es nicht richtig, diesen umfassenderen Sinn nur als eine sekundäre Erweiterung des Sinnes „Wahrheit“, welcher den eigentlichen und wichtigsten Sinn des Wortes darstellte, zu betrachten. Sondern auf Grund der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung der durch Stützen hergestellten Festigkeit bezeichnet das Wort in Übertragung auf Äußerungen oder Handlungen oder Gedanken, beziehungsweise auf Personen, sofern sie reden oder handeln oder denken, eine solche „Festigkeit“, d. h. einen solchen gültigen guten Bestand, wie ihn dieselben dadurch gewinnen, daß sie sich auf etwas Bestehendes, Gegebenes in genau entsprechender Weise beziehen, sich gewissermaßen auf dasselbe stützend. Unser Wort „Festigkeit“ brauchen wir nicht in diesem übertragenen Sinne; das Wort „Richtigkeit“ giebt den allgemeinen Sinn des hebräischen Wortes

vielleicht am besten, und doch insofern nur ungenügend wieder, als wir speziell die Korrespondenz, in welcher ein pflichttreues Verhalten zu den verpflichtenden Verhältnissen und Thatsachen steht, nicht als „Richtigkeit“ zu bezeichnen gewohnt sind. Die Wahrheit, welche darin besteht, daß Äußerungen in Wort oder That, Erscheinungen oder Vorstellungen etwas Wirkliches ausdrücken oder darstellen und in dieser Bezugnahme auf Wirkliches ihre intellektuelle Gültigkeit haben, bildet die eine Art der durch אֱמֶת bezeichneten „Richtigkeit“; ihr koordiniert sind als andere Arten dieser „Richtigkeit“ die Pflichttreue, Gerechtigkeit, Angemessenheit, welche darin bestehen, daß Handlungen oder Aussagen oder Gedanken den in gegebenen Verhältnissen oder Thatsachen liegenden Forderungen gebührend entsprechen und in diesem *gebührenden* Entsprechen ihren moralischen, bezw. rechtlichen *Wohlbestand* haben. Mit אֱמֶת stimmt אֱמוּנָה in der allgemeinen Bedeutung ganz überein, unterscheidet sich aber im Gebrauche insofern, als zur Bezeichnung der besonderen Art der Richtigkeit, welche auf intellektuellem Gebiete durch die Übereinstimmung von Äußerungen oder Erscheinungen oder Vorstellungen mit der Wirklichkeit hergestellt wird, nur אֱמֶת und nicht אֱמוּנָה gebraucht wird.

Die Bedeutung der Worte צֶדֶק und צְדָקָה ist mit derjenigen unserer beiden Begriffe nahe verwandt und doch auch bestimmt von ihr geschieden. Auch jene beiden Worte bedeuten „Richtigkeit“, aber genauer die Richtigkeit, welche auf der Übereinstimmung mit einer Norm beruht, also die „Regelrichtigkeit“ [1]). In einer Anwendung deckt sich nun freilich dieser Sinn ganz mit dem von אֱמֶת, da nämlich, wo צֶדֶק in der Weise von Worten gebraucht wird, daß die Wirklichkeit als die Norm gedacht ist, welcher die Worte richtig entsprechen; denn hier bedeutet צֶדֶק einfach „Wahrheit“, z. B. Ps. 52: „Du liebst Lüge mehr als zu reden צ׳“, Prov. 8, 8 u. ö. [2]). Nur zweifelnd wird man dagegen die Gleichbedeutung von אֱמֶת oder אֱמוּנָה mit צֶדֶק oder צְדָקָה in Betracht ziehen,

---

1) Vgl. E. Kautzsch, Über die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch (Programm; Tübingen 1881), S. 27 ff.

2) Vgl. Kautzsch a. a. O., S. 30.

wo diese Begriffe mit Bezug auf richterliche Funktionen angewendet sind [1]). Denn hier wird es sich doch fragen, ob nicht die Verschiedenheit des Sinnes darin besteht, daß jene ersteren Worte die Gerechtigkeit bezeichnen, sofern dieselbe in der genauen Korrespondenz zwischen dem Urteile oder der Vergeltung und dem beurteilten oder vergoltenen Thatbestande liegt, während die anderen beiden Worte die Gerechtigkeit bezeichnen, sofern dieselbe in der genauen Kongruenz des Urteiles oder der Vergeltung mit der für das Urteilen und Vergelten gültigen Gesetzesnorm besteht. Wo es sich dann aber um die Anwendung der genannten Begriffe auf die ethisch-gute Beschaffenheit oder das ethisch-gute Verhalten, sei es der Menschen, sei es Gottes, handelt, gestaltet sich die Verschiedenheit der Bedeutung folgendermaßen. Da bedeuten צֶדֶק oder צְדָקָה, daß die Beschaffenheit oder das Verhalten insofern gut sind, als sie den irgendwie gegebenen, ethisch gültigen Normen gemäß sind, welche bestimmen, was für das betreffende ethische Subjekt *gut ist*, und was nicht gut; אֱמֶת oder אֱמוּנָה aber bedeuten, daß die Beschaffenheit oder das Verhalten insofern gut sind, als es zum wesentlichen Inhalte des durch jene ethisch gültigen Normen bestimmten Verhaltens gehört, daß eine solche ethische Wechselwirkung stattfinde, in welcher sich neue Leistungen in entsprechender Weise auf frühere Erfahrungen oder auf bestehende verpflichtende Verhältnisse oder Zusagen beziehen. צֶדֶק und צְדָקָה haben also eine viel allgemeinere Bedeutung als unsere beiden Worte; sie können auch den ganzen Umkreis desjenigen normgemäßen Gutverhaltens umfassen, welches sich nicht in der Erfüllung der bestehenden Verpflichtungen, sondern darüber hinausgehend in der Erweisung unverdienter, gnadenvoller Liebe bewegt; diese Art des Gutverhaltens ist, wie oben bemerkt wurde, im Begriffe der אֱמֶת oder אֱמוּנָה nicht mit eingeschlossen.

Die **Septuaginta** haben das Niphal נֶאֱמַן sowohl wo es „wahr sein“, als auch wo es „treu, gerecht, angemessen sein“

---

[1]) Vgl. **Kautzsch** a. a. O., S. 30f. 33. 42.

bedeutet, durchgehends durch πιστοῦσθαι (nur Jer. 15, 18: πίστιν ἔχειν) oder, wo es im Particip gebraucht ist, durch πιστός (Prov. 27, 6: ἀξιόπιστος) wiedergegeben.

In der Stelle Ex. 17, 12, wo das Wort אֱמוּנָה in der ursprünglichen Bedeutung der gestützten Festigkeit von den Händen Moses gebraucht ist, haben die Septuaginta übersetzt: ἐγένοντο αἱ χεῖρες ἐστηριγμέναι.

Sonst haben sie dieses Wort in doppelter Weise wiedergegeben. Fast bei der Hälfte der Stellen übersetzen sie es durch πίστις (z. B. 1 Sam. 26, 23. Jer. 5, 1. 3; 7, 28; 9, 3); und hieran schließen sich die Stellen Deut. 32, 4, wo sie es durch πιστός, und Prov. 28, 20, wo sie es durch ἀξιόπιστος wiedergeben. Bei der anderen Hälfte der Stellen dagegen übersetzen sie es durch ἀλήθεια. Hierher gehören einerseits mit Ausnahme von Ps. 33 (32), 4, wo sie πίστις brauchen, und von Ps. 37 (36), 3, wo sie den Sinn des Urtextes ganz verlassen, alle Psalmstellen, und darunter alle Stellen, wo 'א in Verbindung mit חֶסֶד vorkommt; anderseits, mit Ausnahme von Jes. 33, 6, wo wieder eine ganz freie Übersetzung gegeben ist, die Jesajastellen (11, 5: ἀλήθεια; 25, 1 und 59, 4: ἀληθινάς; 26, 2: אֱמֻנִים = ἀλήθεια); außerdem nur noch 2 Chron. 19, 9.

Das Wort אֱמֶת geben die Septuaginta in den weitaus meisten Fällen durch ἀλήθεια wieder, und zwar ebensowohl da, wo es „Wahrheit“, als da, wo es „Pflichtreue“ bedeutet. Die Verbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת übersetzen sie fast durchgehends mit ἔλεος καὶ ἀλήθεια, und die Redensart עָשָׂה אֱמֶת mit ἀλήθειαν ποιεῖν (Gen. 32, 10; 47, 29. Jos. 2, 14. 2 Sam. 2, 6. Neh. 9, 33; vgl. Jes. 26, 10). Da, wo sie das Wort adjektivisch wiedergeben, brauchen sie vorzugsweise ἀληθινός, und zwar in der Bedeutung „wahr“ (2 Sam. 7, 28. 1 Reg. 10, 6; 17, 24. Jer. 2, 21. Prov. 12, 19. Dan. 10, 1. 2 Chron. 9, 5; 15, 3), wie in der Bedeutung „treu“ (Ex. 34, 6. Ps. 86 [85], 15); seltener ἀληθής, bezw. ἀληθῶς (Deut. 13, 14; 17, 4. Prov. 22, 21. Dan. 8, 26). Nur an verhältnismäßig sehr wenigen Stellen übersetzen sie אֱמֶת anders, nämlich teils durch δικαιοσύνη oder adjektivisch durch δίκαιος, teils durch πίστις, beziehungsweise

durch πιστός. שָׁלוֹם וֶאֱמֶת wird Jeſ. 39, 8 wiedergegeben durch εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη, dagegen Jer. 33, 6 durch εἰρήνη καὶ πίστις; ebenſo עֵד אֱמֶת Jer. 42, 5 durch μάρτυς δίκαιος, aber Prov. 14, 25 durch μάρτυς πιστός; ferner חֶסֶד וֶאֱמֶת Gen. 24, 49 durch ἔλεος καὶ δικαιοσύνη, dagegen Prov. 3, 2; 16, 6 durch ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις. Außer an dieſen Stellen wird δικαιοσύνη oder δίκαιος noch an folgenden gebraucht: Ex. 18, 21. Joſ. 24, 14. Jeſ. 38, 19 (in V. 18 wird אֶ׳ durch ἐλεημοσύνη überſetzt); Ez. 18, 8. Zach. 7, 9. Dan. 8, 12; vgl. Jeſ. 61, 8; πίστις dagegen nur noch Jer. 28, 9; 32, 41.

Die Adverbia אָמְנָם und אֻמְנָם pflegen entweder durch ἀληθῶς (z. B. Gen. 18, 13; 20, 12) oder ἀληθείᾳ (2 Reg. 19, 17) oder ἐπ᾽ ἀληθείας (z. B. Jeſ. 37, 18. Hiob 9, 2; 19, 4) ausgedrückt zu ſein.

Öfters werden aber auch von den Septuaginta die Worte ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός zur Wiedergabe anderer, als der bisher berückſichtigten hebräiſchen Ausdrücke verwendet. Zum Teil geſchieht es da, wo der Begriff des Wahren bezeichnet werden ſoll. So Gen. 41, 32: „נָכוֹן wird das Wort ſein"; LXX: ἀληθὲς ἔσται τὸ ῥῆμα. Jeſ. 41, 26: „So wollen wir ſagen צַדִּיק (d. h. er iſt mit ſeiner Behauptung im Rechte)[1]"; LXX: καὶ ἐροῦμεν, ὅτι ἀληθῆ ἐστιν. Jeſ. 45, 19: „Ich bin Jahve, welcher מֵישָׁרִים verkündigt"; LXX: ἀναγγέλλων ἀλήθειαν. Hiob 17, 10: „Ich werde unter euch nicht einen חָכָם finden"; LXX: οὐ γὰρ εὑρίσκω ἐν ὑμῖν ἀληθές. Hiob 42, 7 u. 8: „Ihr habt nicht נְכוֹנָה geſprochen"; LXX: οὐκ ἐλαλήσατε ἀληθές. Deut. 25, 15: „Du ſollſt haben אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק und אֵיפָה שׁ׳ וָצֶ׳"; LXX: στάθμιον ἀληθινὸν καὶ δίκαιον, μέτρον ἀληθινὸν κ. δ. (d. h. Gewichte und Maße, welche einerſeits wirklich ſo ſchwer oder groß ſind, wie ſie äußerlich erſcheinen oder man von ihnen behauptet, und anderſeits ſo ſchwer oder groß, wie es für ſie normal iſt). Vgl. auch die Überſetzung des Chaldäiſchen יַצִּיב Dan. 2, 45: ἀληθινὸν τὸ ἐνύπνιον, 6, 12: ἀληθινὸς ὁ λόγος. Ebenſo werden aber dieſe griechiſchen Worte in Fällen

[1]) Vgl. Kautzſch a. a. O., S. 18.

verwendet, wo der Begriff des sittlich Rechten bezeichnet werden soll. Prov. 28, 6: „Ein Armer, welcher בְּתֻמּוֹ wandelt"; LXX: *πτωχὸς πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ*. Hiob 2, 3: אִישׁ תָּם וְיָשָׁר; LXX: *ἄνθρωπος ἄκακος ἀληθινός*. Ebenso: יָשָׁר = *ἀληθινός*: Hiob 4, 7; 8, 6; 17, 8; vgl. 6, 25; 23, 7. Ferner Hiob 27, 17: „In das Silber teilt sich נָקִי"; LXX: *τὰ χρήματα ἀληθινοὶ καθέξουσιν*. 5, 12: „Ihre Hände schaffen nicht תּוּשִׁיָּה"; LXX: *οὐ μὴ ποιήσουσιν ... ἀληθές*. Es scheint mir beachtenswert, daß an diesen letztgenannten Stellen der Sinn von *ἀλήθεια*, *ἀληθινός*, *ἀληθές* offenbar nicht eingeschränkt ist auf die besondere Art des sittlich rechten Verhaltens, welche durch אֱמֶת und אֱמוּנָה bezeichnet ist, sondern daß die Worte hier gleichbedeutend mit *δικαιοσύνη* und *δίκαιος* gebraucht sind. Bei den hebräischen Worten war jene Einschränkung des Sinnes durch das fortwirkende Bewußtsein von ihrer sinnlichen Grundbedeutung unmittelbar gegeben. Hatte man aber die Bedeutung jener griechischen Worte einmal so erweitert, daß sie neben der Wahrheit auch eine Richtigkeit rein sittlicher Art bezeichnen konnten, so hatte man bei ihnen keinen solchen Anlaß, nur an eine sittliche Richtigkeit besonderer Art zu denken.

In der gleichen Weise, wie in der Übersetzung aus dem hebräischen Kanon, finden wir die Worte *ἀλήθεια* ꝛc. auch im Buche Tobit, beim Siraciden und in der Weisheit Salomonis gebraucht. Als charakteristische Beispiele seien folgende Stellen angeführt. Wenn es Tob. 3, 2 heißt: *δίκαιος εἶ, κύριε, καὶ ... πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἐλεημοσύναι καὶ ἀλήθεια, καὶ κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις*, so müssen wir hier *ἀλήθεια* von der Treue des sittlichen Verhaltens verstehen, in welcher Gott den Verpflichtungen, die er eingegangen ist, gebührend entspricht, *ἀληθινός* aber von der Gerechtigkeit des richterlichen Verhaltens, in welcher er die Thatsachen, über welche er richtet, gebührend beurteilt und vergilt. Wenn dann in V. 5, nachdem noch einmal die *κρίσεις ἀληθιναί* Gottes hervorgehoben sind, im Gegensatze zu diesem gebührenden Verfahren Gottes gesagt wird: *οὐκ ἐποιήσαμεν τὰς ἐντολάς σου· οὐ γὰρ ἐπορεύθημεν ἐν ἀληθείᾳ ἐνώπιόν σου*, so werden wir auch hier unter der *ἀλήθεια* nicht die Aufrichtig-

keit im Gegensatze zur Heuchelei, sondern die den Verpflichtungen entsprechende Treue verstehen müssen. Den gleichen Sinn hat ἀλήθεια auch an den Stellen 1, 2f.: ὁδοῖς ἀληθείας ἐπορευόμην καὶ δικαιοσύνης ... καὶ ἐλεημοσύνας πολλὰς ἐποίησα und 4, 5ff.: μὴ πορευθῇς ταῖς ὁδοῖς τῆς ἀδικίας, διότι ποιοῦντός σου τὴν ἀλήθειαν, εὐοδίαι ἔσονται ἐν τοῖς ἔργοις σου, ... ἐκ τῶν ὑπαρχόντων σοι ποίει ἐλεημοσύνην, wo beide Male die Danebenstellung der ἐλεημοσύνη es deutlich macht, daß unter ἀλήθεια das pflichttreue Verhalten gemeint ist. Wie an der letztgenannten Stelle kommt die Wendung ἀλήθειαν ποιεῖν „pflichttreues Verhalten üben", auch 13, 6 vor. In den Worten 14, 7 dagegen: οἱ ἀγαπῶντες κύριον τὸν θεὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ werden wir die ἀλήθεια nach Analogie von אֱמֶת an den Stellen 1 Reg. 2, 4; 3, 6 u. s. w. (vgl. oben S. 515f.) als Aufrichtigkeit verstehen. — In der Weisheit Jesus Sirachs heißt es 7, 20: „Mißhandle einen Sklaven nicht, welcher ἐν ἀληθείᾳ (d. i. in Treue) arbeitet." Dieselbe Bedeutung hat ἀλήθεια 27, 9: „Vögel ruhen aus bei ihres Gleichen und ἀλήθεια wird wieder zurückkehren zu denen, welche sie üben; ein Löwe stellt dem Wilde nach, ebenso die Sünden denen, welche Unrechtes üben", während wir in den Aussagen 4, 25: „Widersprich nicht der ἀλήθεια und schäme dich deines Ungebildetseins", und V. 28: „Bis zum Tode kämpfe für die ἀλήθεια, so wird Gott der Herr für dich streiten", die ἀλήθεια wohl als die für die Erkenntnis gültige Wahrheit auffassen müssen. — Aus der Weisheit Salomonis ist außer der an Ex. 34, 6 erinnernden Stelle 15, 1: Du, unser Gott, bist χρηστὸς καὶ ἀληθής (d. i. rechtschaffen und treu), langmütig und in Barmherzigkeit über alles waltend", auch die Stelle 3, 9 zu erwähnen, wo es heißt: „Die auf Gott Trauenden συνήσουσιν ἀλήθειαν, und die Treuen werden in Liebe in seiner Gemeinschaft bleiben"; denn hier hat die erste Satzhälfte gewiß nicht den Sinn, daß die Frommen richtige Erkenntnisse erlangen werden, sondern daß sie bei ihrem treuen Festhalten an Gott wiederum das treue Verhalten Gottes gegen sie merken werden.

Uns liegt also bei den Septuaginta ein Gebrauch der Worte ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός vor, für dessen Verständnis uns

[illegible] den Sa[illegible]
[illegible] hebräischen [illegible]
[illegible] Sprache ebens[illegible]
[illegible] würde das [illegible]
[illegible] der Wirklich[illegible]
[illegible] auch die Treue
[illegible] so haben auch [illegible]
[illegible] mit den verschi[illegible]
[illegible] analog sind
[illegible] sind, wiedergegeben
[illegible] nur an de[illegible]
[illegible] ganz wenigen Fällen
[illegible] übrigen Stellen haben
[illegible] und ἀληθινός an-
[illegible] Bedeutung entspricht,
[illegible] Anwendung hat, deren
[illegible] ist, daß er auch
[illegible] seiner Anwen-
[illegible] möglich.

[illegible] das Neue Te-
[illegible] Beeinfluß-
[illegible] des Neuen Testa-
[illegible] auch die Worte
[illegible] in einem Sinne
[illegible] in der Bedeutung
[illegible] müssen. Es gilt
[illegible] jener Worte im
[illegible]
[illegible] fast ausschließ-
[illegible] Stellen, wo die Aus-
[illegible] in demselben Sinne
[illegible], um bei Aus-
[illegible] daß ihr Inhalt mit der
[illegible] diese abweichenden Aus-

ide mit dem Verbum verbunden, welches das Aussagen oder kennen bezeichnet (ἐπ᾽ ἀληθείας εἶπας, ὅτι κτλ.: Mark. 12, 32; ἀληθείας λέγω: Luk. 4, 25; ἐπ᾽ ἀληθείας καταλαμβάνομαι: g. 10, 34; ἀληθῶς λέγω: Luk. 9, 27; 12, 44; 21, 3; ηθῶς οἶδα: Apg. 12, 11; ἀληθῶς ἔγνωσαν: Joh. 7, 26; , 8), teils werden sie mit der Bezeichnung der Thatsache selbst, en Behauptung richtig ist, verbunden (z. B. ἐπ᾽ ἀληθείας καὶ τος μετ᾽ αὐτοῦ ἦν: Luk. 22, 59; ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ: atth. 14, 33; vgl. 26, 73; 27, 54. Mark. 14, 70; 15, 39. oh. 1, 48; 4, 42; 6, 14; 7, 40; 8, 31. 1 Theſſ. 2, 13; Joh. 2, 5). Zu dieser letzteren Kategorie gehört auch die Stelle g. 4, 27: συνήχθησαν γὰρ ἐπ᾽ ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ λ., nur mit der Besonderheit, daß hier als die Aussage, deren htige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit durch ἐπ᾽ ἀληθείας rvorgehoben werden soll, nicht diese gegenwärtig die Thatsache ısſprechenden Worte gedacht sind, sondern das vorher in V. 25 f. ngeführte Psalmwort, welches prophetisch die Thatsache verkün- gt hatte.

Dann wenden wir uns zunächst zu den paulinischen Brie- n[1]), wo bei einer ersten Reihe von Stellen ἀλήθεια „Wahr- eit" bedeutet, d. h. die Richtigkeit, welche Äußerungen oder Er- nntnisse insofern haben, als sie etwas Wirkliches zum Ausdrucke er zur Vorstellung bringen. Doch ist hier wiederum eine Ver- hiedenheit des Gebrauches zu bemerken. Nur an wenigen Stellen ird das Wort so gebraucht, daß es die Wahrheit rein als eine rt und Beschaffenheit des Aussagens oder Erkennens be- ichnet, indem es mit einer Präposition als adverbiale Näher- stimmung zu dem Verbum des Aussagens oder Erkennens hinzu- itt, nämlich 2 Kor. 7, 14: ὡς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν μῖν; Kol. 1, 6: ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ;

1) Die Stellen des Epheserbriefes, den ich nicht für authentisch paulinisch lte, ziehe ich doch hier gleich mit in Betracht, weil sich der Gebrauch des Wortes ἀλήθεια in diesem Briefe ganz dem Gebrauche der paulinischen riefe anschließt. Die Stellen der Pastoralbriefe dagegen werde ich nachher sonders berücksichtigen.

die Bedeutung der hebräischen Worte אֱמֶת und אֱמוּנָה den Schlüssel bieten muß. Ein Wort, welches den Sinn dieser hebräischen Worte ganz genau wiedergäbe, fehlt der griechischen Sprache ebenso wie der deutschen; verhältnismäßig am passendsten würde das Wort πίστις sein, weil dasselbe sowohl die Treue des der Wirklichkeit entsprechenden Aussagens und Vorstellens, als auch die Treue des pflichtgemäßen Verhaltens bedeuten kann. Und so haben auch die Septuaginta das Niphal des Verbums אָמַן in all den verschiedenen Bedeutungen, welche denen von אֱמֶת und אֱמוּנָה analog sind, durch Worte, die vom Stamme πιστ- gebildet sind, wiedergegeben. Aber auffallenderweise haben sie das Wort אֱמוּנָה nur an der Hälfte der Stellen, das Wort אֱמֶת nur in ganz wenigen Fällen durch πίστις bezw. πιστός übersetzt. An den übrigen Stellen haben sie fast durchweg die Worte ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός angewendet, deren eigentlicher Sinn doch nur der Bedeutung entspricht, welche das Wort אֱמֶת in einer bestimmten Anwendung hat, deren Sinn von ihnen nun aber so erweitert worden ist, daß er auch die Bedeutungen, welche אֱמֶת in den anderen Arten seiner Anwendung und damit übereinstimmend אֱמוּנָה hat, umfaßt.

Wenn wir unter diesen Voraussetzungen an das Neue Testament hinantreten, so kann es uns bei der starken Beeinflussung durch die Septuaginta, welche die Sprache des Neuen Testamentes sonst zeigt, nicht befremden, wenn wir auch die Worte ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός hier zum Teil in einem Sinne verwendet finden, für dessen Eigentümlichkeit wir in der Bedeutung der Worte אֱמֶת und אֱמוּנָה die Erklärung suchen müssen. Es gilt für uns jetzt, diesen hebraisierenden Gebrauch jener Worte im neuen Testamente genau festzustellen.

Vorwegnehmen können wir zuerst die vielen, fast ausschließlich den geschichtlichen Büchern angehörigen Stellen, wo die Ausdrücke ἐπ᾽ ἀληθείας oder ἀληθῶς einfach in demselben Sinne gebraucht sind, wie im Hebräischen בֶּאֱמֶת oder אָמְנָם, um bei Aussagen oder Erkenntnissen hervorzuheben, daß ihr Inhalt mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Teils werden diese adverbiellen Aus-

drücke mit dem Verbum verbunden, welches das Aussagen oder Erkennen bezeichnet (ἐπ' ἀληθείας εἶπας, ὅτι κτλ.: Mark. 12, 32; ἐπ' ἀληθείας λέγω: Luk. 4, 25; ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι: Apg. 10, 34; ἀληθῶς λέγω: Luk. 9, 27; 12, 44; 21, 3; ἀληθῶς οἶδα: Apg. 12, 11; ἀληθῶς ἔγνωσαν: Joh. 7, 26; 17, 8), teils werden sie mit der Bezeichnung der Thatsache selbst, deren Behauptung richtig ist, verbunden (z. B. ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν: Luk. 22, 59; ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ: Matth. 14, 33; vgl. 26, 73; 27, 54. Mark. 14, 70; 15, 39. Joh. 1, 48; 4, 42; 6, 14; 7, 40; 8, 31. 1 Thess. 2, 13; 1 Joh. 2, 5). Zu dieser letzteren Kategorie gehört auch die Stelle Apg. 4, 27: συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ κτλ., nur mit der Besonderheit, daß hier als die Aussage, deren richtige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit durch ἐπ' ἀληθείας hervorgehoben werden soll, nicht diese gegenwärtig die Thatsache aussprechenden Worte gedacht sind, sondern das vorher in V. 25 f. angeführte Psalmwort, welches prophetisch die Thatsache verkündigt hatte.

Dann wenden wir uns zunächst zu den paulinischen Briefen[1]), wo bei einer ersten Reihe von Stellen ἀλήθεια „Wahrheit“ bedeutet, d. h. die Richtigkeit, welche Äußerungen oder Erkenntnisse insofern haben, als sie etwas Wirkliches zum Ausdrucke oder zur Vorstellung bringen. Doch ist hier wiederum eine Verschiedenheit des Gebrauches zu bemerken. Nur an wenigen Stellen wird das Wort so gebraucht, daß es die Wahrheit rein als eine Art und Beschaffenheit des Aussagens oder Erkennens bezeichnet, indem es mit einer Präposition als adverbiale Näherbestimmung zu dem Verbum des Aussagens oder Erkennens hinzutritt, nämlich 2 Kor. 7, 14: ὡς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν ὑμῖν; Kol. 1, 6: ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ;

---

[1]) Die Stellen des Epheserbriefes, den ich nicht für authentisch paulinisch halte, ziehe ich doch hier gleich mit in Betracht, weil sich der Gebrauch des Wortes ἀλήθεια in diesem Briefe ganz dem Gebrauche der paulinischen Briefe anschließt. Die Stellen der Pastoralbriefe dagegen werde ich nachher besonders berücksichtigen.

Phil. 1, 18: παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται [1]). Als Eigenschaft der aussagenden Person, also in der Bedeutung „Wahrhaftigkeit", erscheint ἀλήθεια 2 Kor. 11, 10: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί, ὅτι κτλ. [2]) — Weiter aber wird das Wort so gebraucht, daß es einen solchen Gedankeninhalt bezeichnet, in welchem die Wirklichkeit zur richtigen Darstellung gelangt. Wir gebrauchen unser Wort „Wahrheit" in derselben Weise, werden aber den Sinn des griechischen Wortes noch präciser wiedergeben, wenn wir in diesen Fällen übersetzen: „Wahres, Richtiges" oder: „Was wahr, richtig ist." Im Übergange zu dieser Bedeutung steht das Wort, wo es prädikativisch vom Aussagen gebraucht wird (2 Kor. 7, 14: ἡ καύχησις ἡμῶν ... ἀλήθεια ἐγενήθη; Eph. 4, 21: εἴγε ... ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ). Bestimmter aber tritt diese Bedeutung hervor, wo das Wort als Objekt bei Verben des Aussagens gebraucht ist (ἀλήθειαν λέγω: Röm. 9, 1; ἀλήθειαν ἐρῶ: 2 Kor. 12, 6; λαλεῖτε ἀλήθειαν: Eph. 4, 25), oder als Genetivus objecti bei Substantiven, welche ein Aussagen bezeichnen (2 Kor. 4, 2: τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας „durch Kundthuung des Wahren"; 6, 7: ἐν λόγῳ ἀληθείας „in Verkündigung von Wahrem"; Kol. 1, 5 und Eph. 1, 13: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας; ferner Röm. 2, 20: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ „der du den Ausdruck der Erkenntnis und dessen, was wahr ist, im Gesetze hast"). Hieran reihen sich folgende Stellen: Gal. 2, 5. 14 und Kol. 1, 5 bedeutet ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου: „der wahre (d. i. richtig die Art und die Bedingungen des Heilsverhältnisses der Menschen zu Gott bezeichnende) Erkenntnisinhalt,

1) An der letztgenannten Stelle hat ἀλήθεια im Gegensatze zu πρόφασις den Sinn der Aufrichtigkeit, weil hier als das Wirkliche, welches bei dem καταγγέλλεσθαι ἐν ἀληθείᾳ zum Ausdruck gebracht wird, die innere Gesinnung des Verkündigenden gedacht ist, welche sich wirklich auf das Verkündigen Christi richtet, während bei dem καταγγέλλεσθαι ἐν προφάσει die Gesinnung des Verkündigenden sich eigentlich auf etwas anderes richtet, das Verkündigen Christi aber als Mittel braucht, um diese anderen Ziele zu erreichen.

2) Vgl. das Adjectivum 2 Kor. 6, 8: ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς „wie Irrende und Wahre (d. h. richtig Erkennende und Redende)".

welchen das Evangelium uns verleiht." Gal. 5, 7 heißt es: „Wer hat euch gehemmt, ἀληθείᾳ [1]), d. h. Wahrem (einer Verkündigung, welche euch richtig belehrte), zu gehorchen?" Ferner Röm. 1, 18: ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, d. h. „der Menschen, welche das Richtige (nämlich ihre richtige Erkenntnis von Gott) in Ungerechtigkeit unterdrücken", und ganz analog in V. 25: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, d. h. „welche die richtige Erkenntnis von Gott (nicht, wie gewöhnlich erklärt wird: „das wahre Wesen Gottes") in ihrer Lüge verwandelt haben". Endlich wird an der Stelle Eph. 4, 22 ff. dem alten Menschen, „welcher verderbt wird gemäß den ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης", d. i. gemäß den sündigen Begierden, welche den verfinsterten, irrenden Gedanken des vorchristlichen Zustandes entspringen (vgl. V. 17 f.), gegenübergestellt der neue Mensch „welcher gottgemäß geschaffen worden ist ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας", d. h. in der Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit, welche aus der richtigen Verkündigung und Erkenntniß (über Gott) entspringen (vgl. V. 21).

Andere paulinische Stellen erinnern uns bestimmter an den oben betrachteten hebräischen Sprachgebrauch. Zuerst eine Stelle, wo ἀλήθεια entsprechend der Bedeutung, welche wir für אֱמֶת und אֱמוּנָה einige Male fanden (vgl. oben S. 517), die **richterliche Gerechtigkeit** bezeichnet. Röm. 2, 2 heißt es: „wir wissen, daß das Gericht Gottes κατὰ ἀλήθειαν über die solches Thuenden ergeht". Mir scheint, daß wir hier den Gedanken des Apostels nicht vollständig wiedergeben, wenn wir κατὰ ἀλήθειαν übersetzen: „wahrheitsgemäß", sondern daß wir übersetzen müssen: „nach Gerechtigkeit, gebührend", so daß der Sinn nicht, wie bei der anderen Auffassung, nur ist, beim Gerichte werde das Verhalten der Menschen durch Gott richtig **erkannt** und **berücksichtigt**, sondern vielmehr noch bestimmter, es werde eine

---

1) Ἀληθείᾳ ist mit Tischendorf nach ℵAB ohne Artikel zu lesen. Durch das Fehlen desselben ist ausgedrückt, daß dasjenige, was bei der bestimmten wahren Verkündigung, welcher die Galater nicht gehorcht haben, ihren Gehorsam hätte reizen und finden sollen, die Wahrheitsqualität im allgemeinen war.

seinem Schuldwerte entsprechende richterliche Vergeltung erfahren, wie dies nachher in V. 6ff. vom Apostel noch besonders ausgeführt wird. Ἀλήθεια bedeutet hier doch eine etwas andere Art der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, als welche wir durch „Wahrheit“ zu bezeichnen pflegen.

An zwei anderen Stellen des Römerbriefes ist von der ἀλήθεια Gottes die Rede, wo wir durch den Zusammenhang unmittelbar darauf geführt werden, sie von der Treue Gottes zu verstehen, in der er dem Heilsverhältnisse, zu welchem er sich dem Volke Israel gegenüber durch seine Verheißungen verpflichtet hat, pflichtgemäß entspricht. Am Anfange von Röm. 3 weist Paulus zuerst die Frage, ob nicht die ἀπιστία der einzelnen Israeliten die πίστις Gottes aufheben werde (V. 3), zurück durch die Behauptung der dieser Befürchtung entgegengesetzten Thatsache, daß vielmehr Gott ἀληθής und jeder Mensch ψεύστης werden müsse, indem er diese Behauptung durch das alttestamentliche Schriftwort begründet, daß Gott in seinen Worten ein δικαιοῦσθαι erfahren, d. h. als δίκαιος anerkannt werden müsse (V. 4). Hieran schließt dann Paulus die Frage, ob nicht, wenn so die δικαιοσύνη Gottes gerade durch die ἀδικία der Israeliten zur Darstellung gebracht werde, das Strafgericht Gottes über die ἀδικία ungerecht, unbillig sein würde (V. 5), und diese Frage wiederholt er in V. 7 noch einmal, indem er nur ihren Wortlaut verändert: „denn wenn die ἀλήθεια Gottes auf Grund meines ψεῦσμα übergroß geworden ist zu seiner Ehre, was werde ich dann noch als Sünder gerichtet?“ Es ist einleuchtend, daß in diesem Zusammenhange die Begriffe πίστις und ἀπιστία, ἀλήθεια und ψεῦσμα, δικαιοσύνη und ἀδικία von Paulus ganz gleichbedeutend gebraucht sind. Er läßt zuerst für πίστις und ἀπιστία den Gegensatz ἀληθής und ψεύστης eintreten, und kann seine Behauptung, daß Gott trotz aller Untreue der Menschen immer ἀληθής bleiben müsse, deshalb durch das vom δικαιοῦσθαι Gottes redende Schriftwort begründen, weil nach seinem Bewußtsein δίκαιος dasselbe bedeutet, was er vorher unter ἀληθής verstanden hatte; der Ausdruck des Schriftwortes veranlaßt ihn dann bei der Aufstellung der neuen Frage, zunächst das Wort δικαιοσύνη zu

brauchen und ἀδικία dazu in Gegensatz zu stellen; daß es ihm dabei aber doch noch um den Gegensatz derselben Verhaltungsweisen zu thun ist, von denen er vorher gesprochen hatte, beweist er dadurch, daß er sich bei der Wiederholung der Frage in V. 7 auch im Wortlaute wieder zurückwendet zu der Gegenüberstellung der in V. 4 gebrauchten Begriffe. Man beachte übrigens, wie hier in Abhängigkeit von der Bedeutung der Begriffe ἀληθής und ἀλήθεια auch die entgegengesetzten Begriffe ψεύστης und ψεῦσμα offenbar einen im Vergleich zu ihrer sonstigen griechischen Bedeutung erweiterten Sinn erlangen; denn sicher meint Paulus in V. 4 u. 7 nicht nur die Lügenhaftigkeit der Menschen, in welcher sie die erkannte Wirklichkeit nicht recht zum Ausdruck bringen oder sich der ihnen dargebotenen wahren Erkenntnis und Kundgebung verschließen, sondern im Gegensatze zu der Treue Gottes die Untreue der Menschen, in welcher sie gewissenlos ihre Verpflichtungen Gott gegenüber verletzen. — Die zweite Stelle ist Röm. 15, 8 f., wo es heißt: „ich meine, daß Christus Diener der Beschneidung geworden ist ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, damit er die Verheißungen der Väter befestige, die Heiden aber ὑπὲρ ἐλέους Gott priesen.“ Hier sind ἀλήθεια und ἔλεος die Übertragung von אֱמֶת oder אֱמוּנָה und חֶסֶד; die letztere Verhaltungsweise Gottes, seine die Sünde vergebende und ein Heilsverhältnis neu begründende Barmherzigkeit bewährt sich gegenüber den Heiden; seine Treue aber, in welcher er das bestehende Heilsverhältnis aufrecht erhält und die in demselben gegebenen und ihn selbst verpflichtenden Verheißungen durch entsprechende Erfüllung befestigt, bewährt sich gegenüber dem Volke der Beschneidung.

An einigen anderen Stellen finden wir ἀλήθεια in direkten Gegensatz gestellt zu πονηρία und ἀδικία, und können hier annehmen, daß Paulus mit dem Worte die Richtigkeit des ethischen Verhaltens, zu welcher die Wahrhaftigkeit in Wort und That nur als eine Seite gehört, hat bezeichnen wollen, und zwar ohne daß von ihm dabei noch die Verschiedenheit des Sinnes, durch welche im Hebräischen אֱמֶת und אֱמוּנָה von צֶדֶק und צְדָקָה getrennt sind, beobachtet ist. 1 Kor. 5, 8 heißt es: ἑορτάζωμεν μὴ ... ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας

καὶ ἀληθείας, — 13, 6: οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, — Röm. 2, 8: τοῖς ... ἀπειθοῦσιν μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ. Wenn Paulus ferner 2 Thess. 2, 10ff. mit Bezug auf die παρουσία des ἄνομος, des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας schreibt, sie werde geschehen ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ᾽ ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς· καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ᾽ εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ, so beachte man, daß auch hier die ἀλήθεια nicht etwa im Gegensatz zur ἀπάτη oder πλάνη steht, so daß wir sie deshalb als Wahrheit der Erkenntnis oder Verkündigung auffassen müßten, sondern im Gegensatze zu der ἀδικία, welche den Inhalt und die Art der Irreleitung ausmacht. Der Sinn ist, daß jene Personifikation der Unsittlichkeit, als welche der Antichrist gedacht ist, die Ungläubigen zur Unsittlichkeit verführen wird und daß in dieser Verführung und dem darauf folgenden göttlichen Gerichte die Strafe dafür liegen wird, daß sie dem, was ethisch richtig ist, nämlich dem christlichen Evangelium, welches sie über das richtige ethisch-religiöse Verhalten belehren und zu demselben antreiben und befähigen wollte, keine Liebe und kein Vertrauen gewidmet haben. Unter der ἀλήθεια ist also freilich das christliche Evangelium verstanden, aber dasselbe nicht im allgemeinen, sondern speziell in der Beziehung, daß es jene ethische Art und Abzweckung hat. Wir müssen dann aber auch in dem folgenden V. 12, wo Paulus seine Dankbarkeit darüber ausspricht, daß Gott die Thessalonicher, im Gegensatze zu den eben charakterisierten ἀπολλύμενοι, erwählt habe zum Heile ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, diese letzten Worte von dem Vertrauen auf das ethisch Richtige verstehen; nicht der christliche Glaube im allgemeinen, sondern speziell die Hingabe des Gläubigen an den ethischen Inhalt des Evangeliums ist gemeint, und deshalb erscheint diese πίστις ἀληθείας so unmittelbar verknüpft mit dem ἁγιασμός πνεύματος, welcher ebenfalls eine im sittlichen Leben sich vollziehende Erfahrung des Gläubigen durch den Gottesgeist bedeutet.

In der Aussage 2 Kor. 13, 8: οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ

τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, ist der angegebene ethische Sinn des Wortes ἀλήθεια zwar nicht durch ausdrückliche Gegenüberstellung von ἀδικία, aber doch deutlich genug durch den Zusammenhang angezeigt. Paulus hat im Vorangehenden ausgesprochen, daß er bei seinem bevorstehenden neuen Besuche in der korinthischen Gemeinde ein schonungsloses Strafgericht über die προημαρτηκότες werde ergehen lassen (12, 21 — 13, 2), und daß er darin die Bewährung seiner apostolischen Autorität geben werde, welche die Korinther angezweifelt und herausgefordert hatten (13, 3. 4. 6). Aber er fügt hinzu, sein eigentlicher Wunsch richte sich doch darauf, daß die Korinther nichts Böses, sondern nur Gutes thäten, und ihm selbst dadurch jene Gelegenheit, seine apostolische Autorität ihnen gegenüber zu bewähren, entzogen würde (V. 7). Wenn er diesen letzten Gedanken nun durch die angeführten Worte in V. 8 begründet, so kann der Sinn derselben nur sein, daß es ihm nicht möglich wäre, im Interesse der Geltendmachung seiner Autorität Partei zu ergreifen gegen ein richtiges Verhalten, wie er es bei den Korinthern vorfinden würde, falls sein in V. 7 ausgesprochener Wunsch sich erfüllte, sondern daß er nur für das richtige Verhalten Partei ergreifen könne.

Nur zweifelhaft möchte ich mich ausdrücken hinsichtlich der Stellen Phil. 4, 8: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ... εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε, Eph. 5, 9: ὁ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ, 6, 14: στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, wo einerseits die enge Zusammenstellung mit anderen Begriffen, welche sittliches, gutes Verhalten im allgemeinen bezeichnen, es nahe legt, auch ἀληθῆ und ἀλήθεια von dem richtigen Verhalten im allgemeinen zu verstehen, wo doch aber auch die Möglichkeit zugegeben werden muß, daß Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit im Gegensatze zur Lüge und Heuchelei gemeint seien.

Der sehr umfassende Gebrauch, welcher in den johanneischen Schriften, dem Evangelium und den drei Briefen, von den Begriffen ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός gemacht ist, zeigt die nächste Verwandtschaft mit dem Gebrauche dieser Begriffe in den pau-

linischen Briefen, und zwar beruht diese Verwandtschaft auf dem gemeinsamen Anschlusse an den alttestamentlichen Sprachgebrauch. Mir scheint in dieser Thatsache, welche ich im Folgenden darzulegen habe, ein Moment zu liegen, welches auch für die Beurteilung des Ursprunges der johanneischen Schriften nicht ganz unwesentlich ist.

Wir betrachten zuerst den Gebrauch des Substantivum *ἀλήθεια* im **Evangelium**. An einigen Stellen ist mit diesem Worte die **Wahrheit** bezeichnet, in welcher das Wirkliche richtig zur Darstellung kommt. So einerseits 5, 33: [*Ἰωάννης*] *μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ*, und 16, 7: *ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν*, anderseits 4, 24: *τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*. An der letzteren Stelle bedeutet das artikellose *ἐν ἀληθείᾳ*, ebenso wie בֶּאֱמֶת an den oben S. 516 angeführten Stellen, „in Aufrichtigkeit", d. h. so, daß die äußere Handlung des Anbetens nicht eine bloß äußere Handlung ist, sondern ein richtiger Ausdruck der auf die Gottesverehrung gerichteten inneren Gesinnung.

An anderen Stellen aber sind wir ebenso bestimmt genötigt, die Bedeutung „Wahrheit" aufzugeben und *ἀλήθεια* als **Treue des pflichtmäßigen Verhaltens** oder noch allgemeiner als **Richtigkeit des Verhaltens** zu verstehen. So zuerst im Prolog Kap. 1, 14: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Wer die Bedeutung der alttestamentlichen Wortverbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת oder ח׳ וֶאֱמוּנָה erkannt hat und berücksichtigt, wie die Septuaginta den Begriff אֱמֶת oder אֱמוּנָה in dieser Verbindung wiedergegeben haben, wird an unserer Stelle ohne weiteres übersetzen „voll Gnade und **Treue**" und der Erklärung **Ritschls** und anderer zustimmen, der Evangelist meine, daß sich die volle Offenbarungsherrlichkeit Gottes in der geschichtlich-irdischen Erscheinung Jesu den Jüngern insofern dargestellt habe, als sie an ihr dieselbe Verhaltungsweise wahrgenommen haben, welche nach Ex. 34, 6 und vielen anderen alttestamentlichen Aussprüchen (vgl. oben S. 520) die charakteristischen Merkmale des sich offenbarenden Heilsgottes sind. Wenn wir das Begriffspaar in dieser Weise auffassen, wird es uns

auch nicht als auffallend, sondern als besondere Probe der Feinheit der Empfindung und des Ausdruckes des Evangelisten erscheinen, daß er in V. 16, wo er den in V. 14 gegebenen Hinweis auf das, was die Jünger in dem Kreatur gewordenen Logos angeschaut haben, noch verstärken und bestätigen will durch den Hinweis auf das, was sie von ihm empfangen haben, nur von einem λαμβάνειν χάριν ἀντὶ χάριτος redet, während er doch hinterher, in V. 17 wieder sagt, daß in Jesu Christo die χάρις und die ἀλήθεια verwirklicht worden sei. Alle Erweisungen und Leistungen, welche die Jünger für sich selbst von Jesu erfuhren und empfingen, mußten ihnen nur als zuvorkommende Huld erscheinen, nur als eine sich immer erneuernde χάρις, nicht aber als ein Verhalten, zu welchem in dem zwischen ihnen und Jesu bestehenden Verhältnisse oder in vorangehenden von ihnen selbst Jesu erwiesenen Leistungen ein verpflichtender Grund gelegen hätte, und insofern nicht als ἀλήθεια. Und doch konnte für die Jünger das Urteil Bestand behalten, daß in anderen Beziehungen das Verhalten Jesu sich ihnen auch als vollste Übung pflichtgemäßer Treue dargestellt habe.

Eine zweite Stelle finden wir am Schlusse der Nikodemusrede, Kap. 3, 21. Der in V. 19 ausgesprochene Satz, daß der Grund, weshalb die Menschen das Licht, d. i. das durch den Sohn Gottes in der Welt offenbarte Heil nicht lieben, in ihren bösen Werken liege, wird in V. 20 f. begründet durch folgende Worte: „Denn jeder, welcher das Böse thut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden; wer aber die ἀλήθεια thut, kommt an das Licht, damit seine Werke kund werden.“ Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ist hier die Übertragung des hebräischen עָשָׂה אֱמֶת, und sowohl durch die Gegenüberstellung gegen φαῦλα πράσσειν, als auch durch den übrigen Zusammenhang der Stelle ist es klar, daß wir unter ihm verstehen müssen: „das sittlich Rechte thun“, oder: „pflichtmäßig, gewissenhaft handeln“.

Mehrfach wird das Wort ἀλήθεια gebraucht in der Rede Kap. 8, 31 ff., wo wir die gleiche Bedeutung anzunehmen haben, wie 3, 21. Wenn Jesus mit den Worten beginnt: „Wenn ihr

linischen Briefen, und zwar beruht diese Verwandtschaft auf dem gemeinsamen Anschlusse an den alttestamentlichen Sprachgebrauch. Mir scheint in dieser Thatsache, welche ich im Folgenden darzulegen habe, ein Moment zu liegen, welches auch für die Beurteilung des Ursprunges der johanneischen Schriften nicht ganz unwesentlich ist.

Wir betrachten zuerst den Gebrauch des Substantivum *ἀλήθεια* im **Evangelium**. An einigen Stellen ist mit diesem Worte die **Wahrheit** bezeichnet, in welcher das Wirkliche richtig zur Darstellung kommt. So einerseits 5, 33: [*Ἰωάννης*] *μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ*, und 16, 7: *ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν*, anderseits 4, 24: *τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*. An der letzteren Stelle bedeutet das artikellose *ἐν ἀληθείᾳ*, ebenso wie בֶּאֱמֶת an den oben S. 516 angeführten Stellen, „in Aufrichtigkeit", d. h. so, daß die äußere Handlung des Anbetens nicht eine bloß äußere Handlung ist, sondern ein richtiger Ausdruck der auf die Gottesverehrung gerichteten inneren Gesinnung.

An anderen Stellen aber sind wir ebenso bestimmt genötigt, die Bedeutung „Wahrheit" aufzugeben und *ἀλήθεια* als **Treue des pflichtmäßigen Verhaltens** oder noch allgemeiner als **Richtigkeit des Verhaltens** zu verstehen. So zuerst im Prolog Kap. 1, 14: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Wer die Bedeutung der alttestamentlichen Wortverbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת oder חֶ׳ וֶאֱמוּנָה erkannt hat und berücksichtigt, wie die Septuaginta den Begriff אֱמֶת oder אֱמוּנָה in dieser Verbindung wiedergegeben haben, wird an unserer Stelle ohne weiteres übersetzen „voll Gnade und **Treue**" und der Erklärung **Ritschls** und anderer zustimmen, der Evangelist meine, daß sich die volle Offenbarungsherrlichkeit Gottes in der geschichtlich-irdischen Erscheinung Jesu den Jüngern insofern dargestellt habe, als sie an ihr dieselbe Verhaltungsweise wahrgenommen haben, welche nach Ex. 34, 6 und vielen anderen alttestamentlichen Aussprüchen (vgl. oben S. 520) die charakteristischen Merkmale des sich offenbarenden Heilsgottes sind. Wenn wir das Begriffspaar in dieser Weise auffassen, wird es uns

auch nicht als auffallend, sondern als besondere Probe der Feinheit der Empfindung und des Ausdruckes des Evangelisten erscheinen, daß er in V. 16, wo er den in V. 14 gegebenen Hinweis auf das, was die Jünger in dem Kreatur gewordenen Logos angeschaut haben, noch verstärken und bestätigen will durch den Hinweis auf das, was sie von ihm empfangen haben, nur von einem λαμβάνειν χάριν ἀντὶ χάριτος redet, während er doch hinterher, in V. 17 wieder sagt, daß in Jesu Christo die χάρις und die ἀλήθεια verwirklicht worden sei. Alle Erweisungen und Leistungen, welche die Jünger für sich selbst von Jesu erfuhren und empfingen, mußten ihnen nur als zuvorkommende Huld erscheinen, nur als eine sich immer erneuernde χάρις, nicht aber als ein Verhalten, zu welchem in dem zwischen ihnen und Jesu bestehenden Verhältnisse oder in vorangehenden von ihnen selbst Jesu erwiesenen Leistungen ein verpflichtender Grund gelegen hätte, und insofern nicht als ἀλήθεια. Und doch konnte für die Jünger das Urteil Bestand behalten, daß in anderen Beziehungen das Verhalten Jesu sich ihnen auch als vollste Übung pflichtgemäßer Treue dargestellt habe.

Eine zweite Stelle finden wir am Schlusse der Nikodemusrede, Kap. 3, 21. Der in V. 19 ausgesprochene Satz, daß der Grund, weshalb die Menschen das Licht, d. i. das durch den Sohn Gottes in der Welt offenbarte Heil nicht lieben, in ihren bösen Werken liege, wird in V. 20f. begründet durch folgende Worte: „Denn jeder, welcher das Böse thut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden; wer aber die ἀλήθεια thut, kommt an das Licht, damit seine Werke kund werden." Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ist hier die Übertragung des hebräischen עָשָׂה אֱמֶת, und sowohl durch die Gegenüberstellung gegen φαῦλα πράσσειν, als auch durch den übrigen Zusammenhang der Stelle ist es klar, daß wir unter ihm verstehen müssen: „das sittlich Rechte thun", oder: „pflichtmäßig, gewissenhaft handeln".

Mehrfach wird das Wort ἀλήθεια gebraucht in der Rede Kap. 8, 31 ff., wo wir die gleiche Bedeutung anzunehmen haben, wie 3, 21. Wenn Jesus mit den Worten beginnt: „Wenn ihr

in meiner Verkündigung bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger und werdet die ἀλήθεια erkennen, und die ἀλήθεια wird euch frei machen" (V. 31 f.), so wird uns der Zweifel, ob hier nicht unter ἀλήθεια die Wahrheit im Sinne eines richtigen Erkenntnisinhaltes über Gott oder das göttliche Heil zu verstehen sei, dadurch genommen, daß Jesus gleich darnach auf die Einrede der Juden, daß sie als Abrahamiden bereits frei wären, die Antwort *giebt:* „Wahrlich, ich sage euch, jeder, der die Sünde thut, ist *Knecht* der Sünde" (V. 34). Denn eine rechte begründende Beziehung dieser zweiten Aussage auf jene erste liegt nur dann vor, wenn die ἀλήθεια als der Gegensatz und die Aufhebung der Sünde gedacht ist, so daß die Befreiung von der Knechtschaft, in welcher die Sünde den Menschen hält, erst mit der Aufnahme *der* ἀλήθεια durch den Menschen eintreten kann, mit ihr aber *auch eintreten* muß. Der Sinn von V. 32 ist also: „Ihr werdet das richtige ethisch-religiöse Verhalten erkennen und dieses Verhalten wird euch frei machen". Jesus hält den Juden dann weiter vor, daß sie, wie sie trotz ihrer äußerlichen Freiheit doch hinsichtlich ihres eigentlich in Betracht kommenden Zustandes, nämlich des ethischen, unfrei sind, so auch trotz ihrer äußerlichen Abstammung von Abraham doch hinsichtlich ihres eigentlichen Wesens von einem anderen Vater abstammen und daß sie diese ihre Herkunft daran bewähren, daß sie seine Verkündigung nicht aufnehmen wollen und ihn zu morden suchen, trotzdem er ihnen die ἀλήθεια verkündigt hat, welche ihm seitens Gottes, seines Vaters, offenbart worden *ist* (V. 40). Ihr Vater ist der Teufel, und dessen Begierden möchten sie ausüben; „der war Menschenmörder von Anfang und steht nicht in ἀληθεία, und ἀλήθεια ist nicht in ihm; wenn er das ψεῦδος ausspricht, so spricht er aus seinem eigenen Besitze heraus, ...; weil ich aber die ἀλήθεια verkündige, glaubt ihr mir nicht; wer von euch überführt mich in Betreff von Sünde? wenn ich aber ἀλήθεια verkündige, weshalb glaubt ihr mir nicht?" (V. 44—46). Wie wir hier einerseits um der deutlichen Beziehung willen, in welcher diese Erörterung zu dem sie veranlassenden Anfangsworte Jesu V. 31 f. steht, genötigt sind, die ἀλήθεια, welche der Inhalt der Verkündigung Jesu ist, welche aber den

Wesen und der Verkündigung des Teufels ganz fremd ist und deshalb auch bei den Kindern des Teufels keine Anerkennung und Aufnahme findet, ebenso wie dort am Anfange von dem richtigen ethischen Verhalten im Gegensatze zur Sünde zu verstehen, so wird uns anderseits durch die Schlußworte der Erörterung, wo wieder ἀλήθεια in direkten Gegensatz zur ἁμαρτία gestellt ist, die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt. Denn nur bei dem durch diese Auffassung gegebenen Sinne kann Jesus mit vollem Rechte die zugestandene Thatsache, daß man ihm Sünde nicht vorwerfen kann (nach dem Zusammenhang ist dabei nicht an Sünde seines Handelns, sondern an Sünde als Inhalt seiner Verkündigung gedacht), als Grundlage für den Vorwurf betrachten, daß man seiner Verkündigung von ἀλήθεια keinen Glauben schenkt. Man hat vielfach, um eine richtige, logisch folgernde Verknüpfung zwischen den beiden Fragen V. 46 herzustellen, die Bedeutung der ἁμαρτία auf den Begriff der Unwahrheit oder des Irrtums einschränken *zu müssen* gemeint; aber man muß vielmehr die gewöhnliche Bedeutung der ἀλήθεια auf den Begriff des der sittlichen Pflicht entsprechenden richtigen Verhaltens erweitern, und zwar muß man diese Erweiterung nicht als eine willkürlich vom Evangelisten vorgenommene Verschiebung der Wortbedeutung betrachten, sondern als eine solche, welche in dem Sprachgebrauche der Septuaginta, der seinerseits wieder deutlich durch den hebräischen Sprachgebrauch bedingt ist, ihre geschichtliche Begründung und in dem Sprachgebrauche des Paulus ihre vollständige Analogie hat.

Das hohepriesterliche Gebet Jesu bietet uns einen weiteren Beleg für diese Bedeutung. Jesus bittet, daß jetzt, wo er selbst aus der Welt geht, Gott seine in der Welt zurückbleibenden Jünger bewahren möge (17., 11 ff.). Er bittet nicht, daß Gott sie aus der Welt fortnehme, sondern daß er sie vor dem Bösen (ἐκ τοῦ πονηροῦ) bewahre (V. 15). Auf diese Bitte folgt zuerst in V. 16 die Aussage, daß die Jünger nicht aus der Welt seien, wie er selbst, Jesus, nicht aus derselben sei, eine Aussage, welche insofern zur Motivierung der Bitte dient, als das den Jüngern für die Zukunft Erbetene ihrem gegenwärtigen Zustande entsprechend ist. Dann aber setzt Jesus seine Bitte mit folgenden Worten

die Bedeutung der hebräischen Worte אֱמֶת und אֱמוּנָה den Schlüssel bieten muß. Ein Wort, welches den Sinn dieser hebräischen Worte ganz genau wiedergäbe, fehlt der griechischen Sprache ebenso wie der deutschen; verhältnismäßig am passendsten würde das Wort πίστις sein, weil dasselbe sowohl die Treue des der Wirklichkeit entsprechenden Aussagens und Vorstellens, als auch die Treue des pflichtgemäßen Verhaltens bedeuten kann. Und so haben auch die Septuaginta das Niphal des Verbums אָמַן in all den verschiedenen Bedeutungen, welche denen von אֱמֶת und אֱמוּנָה analog sind, durch Worte, die vom Stamme πιστ- gebildet sind, wiedergegeben. Aber auffallenderweise haben sie das Wort אֱמוּנָה nur an der Hälfte der Stellen, das Wort אֱמֶת nur in ganz wenigen Fällen durch πίστις bezw. πιστός übersetzt. An den übrigen Stellen haben sie fast durchweg die Worte ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός angewendet, deren eigentlicher Sinn doch nur der Bedeutung entspricht, welche das Wort אֱמֶת in einer bestimmten Anwendung hat, deren Sinn von ihnen nun aber so erweitert worden ist, daß er auch die Bedeutungen, welche אֱמֶת in den anderen Arten seiner Anwendung und damit übereinstimmend אֱמוּנָה hat, umfaßt.

Wenn wir unter diesen Voraussetzungen an das Neue Testament hinantreten, so kann es uns bei der starken Beeinflussung durch die Septuaginta, welche die Sprache des Neuen Testamentes sonst zeigt, nicht befremden, wenn wir auch die Worte ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός hier zum Teil in einem Sinne verwendet finden, für dessen Eigentümlichkeit wir in der Bedeutung der Worte אֱמֶת und אֱמוּנָה die Erklärung suchen müssen. Es gilt für uns jetzt, diesen hebraisierenden Gebrauch jener Worte im neuen Testamente genau festzustellen.

Vorwegnehmen können wir zuerst die vielen, fast ausschließlich den geschichtlichen Büchern angehörigen Stellen, wo die Ausdrücke ἐπ᾽ ἀληθείας oder ἀληθῶς einfach in demselben Sinne gebraucht sind, wie im Hebräischen בֶּאֱמֶת oder אָמְנָם, um bei Aussagen oder Erkenntnissen hervorzuheben, daß ihr Inhalt mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Teils werden diese adverbiellen Aus-

drücke mit dem Verbum verbunden, welches das Aussagen oder Erkennen bezeichnet (ἐπ' ἀληθείας εἶπας, ὅτι κτλ.: Mark. 12, 32; ἐπ' ἀληθείας λέγω: Luk. 4, 25; ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι: Apg. 10, 34; ἀληθῶς λέγω: Luk. 9, 27; 12, 44; 21, 3; ἀληθῶς οἶδα: Apg. 12, 11; ἀληθῶς ἔγνωσαν: Joh. 7, 26; 17, 8), teils werden sie mit der Bezeichnung der Thatsache selbst, deren Behauptung richtig ist, verbunden (z. B. ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν: Luk. 22, 59; ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ: Matth. 14, 33; vgl. 26, 73; 27, 54. Mark. 14, 70; 15, 39. Joh. 1, 48; 4, 42; 6, 14; 7, 40; 8, 31. 1 Theſſ. 2, 13; 1 Joh. 2, 5). Zu dieser letzteren Kategorie gehört auch die Stelle Apg. 4, 27: συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ κτλ., nur mit der Besonderheit, daß hier als die Aussage, deren richtige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit durch ἐπ' ἀληθείας hervorgehoben werden soll, nicht diese gegenwärtig die Thatsache aussprechenden Worte gedacht sind, sondern das vorher in V. 25 f. angeführte Psalmwort, welches prophetisch die Thatsache verkündigt hatte.

Dann wenden wir uns zunächst zu den paulinischen Briefen [1]), wo bei einer ersten Reihe von Stellen ἀλήθεια „Wahrheit" bedeutet, d. h. die Richtigkeit, welche Äußerungen oder Erkenntnisse insofern haben, als sie etwas Wirkliches zum Ausdrucke oder zur Vorstellung bringen. Doch ist hier wiederum eine Verschiedenheit des Gebrauches zu bemerken. Nur an wenigen Stellen wird das Wort so gebraucht, daß es die Wahrheit rein als eine Art und Beschaffenheit des Aussagens oder Erkennens bezeichnet, indem es mit einer Präposition als adverbiale Näherbestimmung zu dem Verbum des Aussagens oder Erkennens hinzutritt, nämlich 2 Kor. 7, 14: ὡς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν ὑμῖν; Kol. 1, 6: ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ;

---

1) Die Stellen des Epheserbriefes, den ich nicht für authentisch paulinisch halte, ziehe ich doch hier gleich mit in Betracht, weil sich der Gebrauch des Wortes ἀλήθεια in diesem Briefe ganz dem Gebrauche der paulinischen Briefe anschließt. Die Stellen der Pastoralbriefe dagegen werde ich nachher besonders berücksichtigen.

Phil. 1, 18: παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται [1]). Als Eigenschaft der aussagenden Person, also in der Bedeutung „Wahrhaftigkeit“, erscheint ἀλήθεια 2 Kor. 11, 10: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί, ὅτι κτλ. [2]) — Weiter aber wird das Wort so gebraucht, daß es einen solchen Gedankeninhalt bezeichnet, in welchem die Wirklichkeit zur richtigen Darstellung gelangt. Wir gebrauchen unser Wort „Wahrheit“ in derselben Weise, werden aber den Sinn des griechischen Wortes noch präciser wiedergeben, wenn wir in diesen Fällen übersetzen: „Wahres, Richtiges“ oder: „Was wahr, richtig ist.“ Im Übergange zu dieser Bedeutung steht das Wort, wo es prädikativisch von Aussagen gebraucht wird (2 Kor. 7, 14: ἡ καύχησις ἡμῶν ... ἀλήθεια ἐγενήθη; Eph. 4, 21: εἴγε ... ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ). Bestimmter aber tritt diese Bedeutung hervor, wo das Wort als Objekt bei Verben des Aussagens gebraucht ist (ἀλήθειαν λέγω: Röm. 9, 1; ἀλήθειαν ἐρῶ: 2 Kor. 12, 6; λαλεῖτε ἀλήθειαν: Eph. 4, 25), oder als Genetivus objecti bei Substantiven, welche ein Aussagen bezeichnen (2 Kor. 4, 2: τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας „durch Kundthuung des Wahren“; 6, 7: ἐν λόγῳ ἀληθείας „in Verkündigung von Wahrem“; Kol. 1, 5 und Eph. 1, 13: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας; ferner Röm. 2, 20: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ „der du den Ausdruck der Erkenntnis und dessen, was wahr ist, im Gesetze hast“). Hieran reihen sich folgende Stellen: Gal. 2, 5. 14 und Kol. 1, 5 bedeutet ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου: „der wahre (d. i. richtig die Art und die Bedingungen des Heilsverhältnisses der Menschen zu Gott bezeichnende) Erkenntnisinhalt,

---

1) An der letztgenannten Stelle hat ἀλήθεια im Gegensatze zu πρόφασις den Sinn der Aufrichtigkeit, weil hier als das Wirkliche, welches bei dem καταγγέλλεσθαι ἐν ἀληθείᾳ zum Ausdruck gebracht wird, die innere Gesinnung des Verkündigenden gedacht ist, welche sich wirklich auf das Verkündigen Christi richtet, während bei dem καταγγέλλεσθαι ἐν προφάσει die Gesinnung des Verkündigenden sich eigentlich auf etwas anderes richtet, das Verkündigen Christi aber als Mittel braucht, um diese anderen Ziele zu erreichen.

2) Vgl. das Adjectivum 2 Kor. 6, 8: ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς „wie Irrende und Wahre (d. h. richtig Erkennende und Redende)“.

welchen das Evangelium uns verleiht." Gal. 5, 7 heißt es: „Wer hat euch gehemmt, ἀληθείᾳ[1]), d. h. Wahrem (einer Verkündigung, welche euch richtig belehrte), zu gehorchen?" Ferner Röm. 1, 18: ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, d. h. „der Menschen, welche das Richtige (nämlich ihre richtige Erkenntnis von Gott) in Ungerechtigkeit unterdrücken", und ganz analog in V. 25: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, d. h. „welche die richtige Erkenntnis von Gott (nicht, wie gewöhnlich erklärt wird: „das wahre Wesen Gottes") in ihrer Lüge verwandelt haben". Endlich wird an der Stelle Eph. 4, 22 ff. dem alten Menschen, „welcher verderbt wird gemäß den ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης", d. i. gemäß den sündigen Begierden, welche den verfinsterten, irrenden Gedanken des vorchristlichen Zustandes entspringen (vgl. V. 17 f.), gegenübergestellt der neue Mensch „welcher gottgemäß geschaffen worden ist ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας", d. h. in der Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit, welche aus der richtigen Verkündigung und Erkenntniß (über Gott) entspringen (vgl. V. 21).

Andere paulinische Stellen erinnern uns bestimmter an den oben betrachteten hebräischen Sprachgebrauch. Zuerst eine Stelle, wo ἀλήθεια entsprechend der Bedeutung, welche wir für אֱמֶת und אֱמוּנָה einige Male fanden (vgl. oben S. 517), die richterliche Gerechtigkeit bezeichnet. Röm. 2, 2 heißt es: „wir wissen, daß das Gericht Gottes κατὰ ἀλήθειαν über die solches Thuenden ergeht". Mir scheint, daß wir hier den Gedanken des Apostels nicht vollständig wiedergeben, wenn wir κατὰ ἀλήθειαν übersetzen: „wahrheitsgemäß", sondern daß wir übersetzen müssen: „nach Gerechtigkeit, gebührend", so daß der Sinn nicht, wie bei der anderen Auffassung, nur ist, beim Gerichte werde das Verhalten der Menschen durch Gott richtig erkannt und berücksichtigt, sondern vielmehr noch bestimmter, es werde eine

[1]) Ἀληθείᾳ ist mit Tischendorf nach ℵAB ohne Artikel zu lesen. Durch das Fehlen desselben ist ausgedrückt, daß dasjenige, was bei der bestimmten wahren Verkündigung, welcher die Galater nicht gehorcht haben, ihren Gehorsam hätte reizen und finden sollen, die Wahrheitsqualität im allgemeinen war.

seinem Schuldwerte entsprechende richterliche Vergeltung erfahren, wie dies nachher in V. 6ff. vom Apostel noch besonders ausgeführt wird. Ἀλήθεια bedeutet hier doch eine etwas andere Art der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, als welche wir durch „Wahrheit“ zu bezeichnen pflegen.

An zwei anderen Stellen des Römerbriefes ist von der ἀλήθεια Gottes die Rede, wo wir durch den Zusammenhang unmittelbar darauf geführt werden, sie von der Treue Gottes zu verstehen, in der er dem Heilsverhältnisse, zu welchem er sich dem Volke Israel gegenüber durch seine Verheißungen verpflichtet hat, pflichtgemäß entspricht. Am Anfange von Röm. 3 weist Paulus zuerst die Frage, ob nicht die ἀπιστία der einzelnen Israeliten die πίστις Gottes aufheben werde (V. 3), zurück durch die Behauptung der dieser Befürchtung entgegengesetzten Thatsache, daß vielmehr Gott ἀληθής und jeder Mensch ψεύστης werden müsse, indem er diese Behauptung durch das alttestamentliche Schriftwort begründet, daß Gott in seinen Worten ein δικαιοῦσθαι erfahren, d. h. als δίκαιος anerkannt werden müsse (V. 4). Hieran schließt dann Paulus die Frage, ob nicht, wenn so die δικαιοσύνη Gottes gerade durch die ἀδικία der Israeliten zur Darstellung gebracht werde, das Strafgericht Gottes über die ἀδικία ungerecht, unbillig sein würde (V. 5), und diese Frage wiederholt er in V. 7 noch einmal, indem er nur ihren Wortlaut verändert: „denn wenn die ἀλήθεια Gottes auf Grund meines ψεῦσμα übergroß geworden ist zu seiner Ehre, was werde ich dann noch als Sünder gerichtet?“ Es ist einleuchend, daß in diesem Zusammenhange die Begriffe πίστις und ἀπιστία, ἀλήθεια und ψεῦσμα, δικαιοσύνη und ἀδικία von Paulus ganz gleichbedeutend gebraucht sind. Er läßt zuerst für πίστις und ἀπιστία den Gegensatz ἀληθής und ψεύστης eintreten, und kann seine Behauptung, daß Gott trotz aller Untreue der Menschen immer ἀληθής bleiben müsse, deshalb durch das vom δικαιοῦσθαι Gottes redende Schriftwort begründen, weil nach seinem Bewußtsein δίκαιος dasselbe bedeutet, was er vorher unter ἀληθής verstanden hatte; der Ausdruck des Schriftwortes veranlaßt ihn dann bei der Aufstellung der neuen Frage, zunächst das Wort δικαιοσύνη zu

brauchen und ἀδικία dazu in Gegensatz zu stellen; daß es ihm dabei aber doch noch um den Gegensatz derselben Verhaltungsweisen zu thun ist, von denen er vorher gesprochen hatte, beweist er dadurch, daß er sich bei der Wiederholung der Frage in V. 7 auch im Wortlaute wieder zurückwendet zu der Gegenüberstellung der in V. 4 gebrauchten Begriffe. Man beachte übrigens, wie hier in Abhängigkeit von der Bedeutung der Begriffe ἀληθής und ἀλήθεια auch die entgegengesetzten Begriffe ψεύστης und ψεῦσμα offenbar einen im Vergleich zu ihrer sonstigen griechischen Bedeutung erweiterten Sinn erlangen; denn sicher meint Paulus in V. 4 u. 7 nicht nur die Lügenhaftigkeit der Menschen, in welcher sie die erkannte Wirklichkeit nicht recht zum Ausdruck bringen oder sich der ihnen dargebotenen wahren Erkenntnis und Kundgebung verschließen, sondern im Gegensatze zu der Treue Gottes die Untreue der Menschen, in welcher sie gewissenlos ihre Verpflichtungen Gott gegenüber verletzen. — Die zweite Stelle ist Röm. 15, 8 f., wo es heißt: „ich meine, daß Christus Diener der Beschneidung geworden ist ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, damit er die Verheißungen der Väter befestige, die Heiden aber ὑπὲρ ἐλέους Gott priesen." Hier sind ἀλήθεια und ἔλεος die Übertragung von אֱמֶת oder אֱמוּנָה und חֶסֶד; die letztere Verhaltungsweise Gottes, seine die Sünde vergebende und ein Heilsverhältnis neu begründende Barmherzigkeit bewährt sich gegenüber den Heiden; seine Treue aber, in welcher er das bestehende Heilsverhältnis aufrecht erhält und die in demselben gegebenen und ihn selbst verpflichtenden Verheißungen durch entsprechende Erfüllung befestigt, bewährt sich gegenüber dem Volke der Beschneidung.

An einigen anderen Stellen finden wir ἀλήθεια in direkten Gegensatz gestellt zu πονηρία und ἀδικία, und können hier annehmen, daß Paulus mit dem Worte die Richtigkeit des ethischen Verhaltens, zu welcher die Wahrhaftigkeit in Wort und That nur als eine Seite gehört, hat bezeichnen wollen, und zwar ohne daß von ihm dabei noch die Verschiedenheit des Sinnes, durch welche im Hebräischen אֱמֶת und אֱמוּנָה von צֶדֶק und צְדָקָה getrennt sind, beobachtet ist. 1 Kor. 5, 8 heißt es: ἑορτάζωμεν ἐν . . . ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας

καὶ ἀληθείας, — 13, 6: οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, — Röm. 2, 8: τοῖς ... ἀπειθοῦσιν μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ. Wenn Paulus ferner 2 Theff. 2, 10 ff. mit Bezug auf die παρουσία des ἄνομος, des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας schreibt, sie werde geschehen ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ᾽ ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς· καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ᾽ εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ, so beachte man, daß auch hier die ἀλήθεια nicht etwa im Gegensatz zur ἀπάτη oder πλάνη steht, so daß wir sie deshalb als Wahrheit der Erkenntnis oder Verkündigung auffassen müßten, sondern im Gegensatze zu der ἀδικία, welche den Inhalt und die Art der Irreleitung ausmacht. Der Sinn ist, daß jene Personifikation der Unsittlichkeit, als welche der Antichrist gedacht ist, die Ungläubigen zur Unsittlichkeit verführen wird und daß in dieser Verführung und dem darauf folgenden göttlichen Gerichte die Strafe dafür liegen wird, daß sie dem, was ethisch richtig ist, nämlich dem christlichen Evangelium, welches sie über das richtige ethisch-religiöse Verhalten belehren und zu demselben antreiben und befähigen wollte, keine Liebe und kein Vertrauen gewidmet haben. Unter der ἀλήθεια ist also freilich das christliche Evangelium verstanden, aber dasselbe nicht im allgemeinen, sondern speziell in der Beziehung, daß es jene ethische Art und Abzweckung hat. Wir müssen dann aber auch in dem folgenden V. 12, wo Paulus seine Dankbarkeit darüber ausspricht, daß Gott die Thessalonicher, im Gegensatze zu den eben charakterisierten ἀπολλύμενοι, erwählt habe zum Heile ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, diese letzten Worte von dem Vertrauen auf das ethisch Richtige verstehen; nicht der christliche Glaube im allgemeinen, sondern speziell die Hingabe des Gläubigen an den ethischen Inhalt des Evangeliums ist gemeint, und deshalb erscheint diese πίστις ἀληθείας so unmittelbar verknüpft mit dem ἁγιασμός πνεύματος, welcher ebenfalls eine im sittlichen Leben sich vollziehende Erfahrung des Gläubigen durch den Gottesgeist bedeutet.

In der Aussage 2 Kor. 13, 8: οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ

τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, ist der angegebene ethische Sinn des Wortes ἀλήθεια zwar nicht durch ausdrückliche Gegenüberstellung von ἀδικία, aber doch deutlich genug durch den Zusammenhang angezeigt. Paulus hat im Vorangehenden ausgesprochen, daß er bei seinem bevorstehenden neuen Besuche in der korinthischen Gemeinde ein schonungsloses Strafgericht über die προημαρτηκότες werde ergehen lassen (12, 21 — 13, 2), und daß er darin die Bewährung seiner apostolischen Autorität geben werde, welche die Korinther angezweifelt und herausgefordert hatten (13, 3. 4. 6). Aber er fügt hinzu, sein eigentlicher Wunsch richte sich doch darauf, daß die Korinther nichts Böses, sondern nur Gutes thäten, und ihm selbst dadurch jene Gelegenheit, seine apostolische Autorität ihnen gegenüber zu bewähren, entzogen würde (V. 7). Wenn er diesen letzten Gedanken nun durch die angeführten Worte in V. 8 begründet, so kann der Sinn derselben nur sein, daß es ihm nicht möglich wäre, im Interesse der Geltendmachung seiner Autorität Partei zu ergreifen gegen ein richtiges Verhalten, wie er es bei den Korinthern vorfinden würde, falls sein in V. 7 ausgesprochener Wunsch sich erfüllte, sondern daß er nur für das richtige Verhalten Partei ergreifen könne.

Nur zweifelhaft möchte ich mich ausdrücken hinsichtlich der Stellen Phil. 4, 8: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ... εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε, Eph. 5, 9: ὁ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ, 6, 14: στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, wo einerseits die enge Zusammenstellung mit anderen Begriffen, welche sittliches, gutes Verhalten im allgemeinen bezeichnen, es nahe legt, auch ἀληθῆ und ἀλήθεια von dem richtigen Verhalten im allgemeinen zu verstehen, wo doch aber auch die Möglichkeit zugegeben werden muß, daß Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit im Gegensatze zur Lüge und Heuchelei gemeint seien.

Der sehr umfassende Gebrauch, welcher in den johanneischen Schriften, dem Evangelium und den drei Briefen, von den Begriffen ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός gemacht ist, zeigt die nächste Verwandtschaft mit dem Gebrauche dieser Begriffe in den pau-

linischen Briefen, und zwar beruht diese Verwandtschaft auf dem gemeinsamen Anschlusse an den alttestamentlichen Sprachgebrauch. Mir scheint in dieser Thatsache, welche ich im Folgenden darzulegen habe, ein Moment zu liegen, welches auch für die Beurteilung des Ursprunges der johanneischen Schriften nicht ganz unwesentlich ist.

Wir betrachten zuerst den Gebrauch des Substantivum *ἀλήθεια* im **Evangelium**. An einigen Stellen ist mit diesem Worte die **Wahrheit** bezeichnet, in welcher das Wirkliche richtig zur Darstellung kommt. So einerseits 5, 33: [*Ἰωάννης*] *μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ*, und 16, 7: *ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν*, anderseits 4, 24: *τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*. An der letzteren Stelle bedeutet das artikellose *ἐν ἀληθείᾳ*, ebenso wie בֶּאֱמֶת an den oben S. 516 angeführten Stellen, „in Aufrichtigkeit", d. h. so, daß die äußere Handlung des Anbetens nicht eine bloß äußere Handlung ist, sondern ein richtiger Ausdruck der auf die Gottesverehrung gerichteten inneren Gesinnung.

An anderen Stellen aber sind wir ebenso bestimmt genötigt, die Bedeutung „Wahrheit" aufzugeben und *ἀλήθεια* als **Treue des pflichtmäßigen Verhaltens** oder noch allgemeiner als **Richtigkeit des Verhaltens** zu verstehen. So zuerst im Prolog Kap. 1, 14: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Wer die Bedeutung der alttestamentlichen Wortverbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת oder ח׳ וֶאֱמוּנָה erkannt hat und berücksichtigt, wie die Septuaginta den Begriff אֱמֶת oder אֱמוּנָה in dieser Verbindung wiedergegeben haben, wird an unserer Stelle ohne weiteres übersetzen „voll Gnade und **Treue**" und der Erklärung **Ritschls** und anderer zustimmen, der Evangelist meine, daß sich die volle Offenbarungsherrlichkeit Gottes in der geschichtlich-irdischen Erscheinung Jesu den Jüngern insofern dargestellt habe, als sie an ihr dieselbe Verhaltungsweise wahrgenommen haben, welche nach Ex. 34, 6 und vielen anderen alttestamentlichen Aussprüchen (vgl. oben S. 520) die charakteristischen Merkmale des sich offenbarenden Heilsgottes sind. Wenn wir das Begriffspaar in dieser Weise auffassen, wird es uns

auch nicht als auffallend, sondern als besondere Probe der Feinheit der Empfindung und des Ausdruckes des Evangelisten erscheinen, daß er in V. 16, wo er den in V. 14 gegebenen Hinweis auf das, was die Jünger in dem Kreatur gewordenen Logos angeschaut haben, noch verstärken und bestätigen will durch den Hinweis auf das, was sie von ihm empfangen haben, nur von einem λαμβάνειν χάριν ἀντὶ χάριτος redet, während er doch hinterher, in V. 17 wieder sagt, daß in Jesu Christo die χάρις und die ἀλήθεια verwirklicht worden sei. Alle Erweisungen und Leistungen, welche die Jünger für sich selbst von Jesu erfuhren und empfingen, mußten ihnen nur als zuvorkommende Huld erscheinen, nur als eine sich immer erneuernde χάρις, nicht aber als ein Verhalten, zu welchem in dem zwischen ihnen und Jesu bestehenden Verhältnisse oder in vorangehenden von ihnen selbst Jesu erwiesenen Leistungen ein verpflichtender Grund gelegen hätte, und insofern nicht als ἀλήθεια. Und doch konnte für die Jünger das Urteil Bestand behalten, daß in anderen Beziehungen das Verhalten Jesu sich ihnen auch als vollste Übung pflichtgemäßer Treue dargestellt habe.

Eine zweite Stelle finden wir am Schlusse der Nikodemusrede, Kap. 3, 21. Der in V. 19 ausgesprochene Satz, daß der Grund, weshalb die Menschen das Licht, d. i. das durch den Sohn Gottes in der Welt offenbarte Heil nicht lieben, in ihren bösen Werken liege, wird in V. 20 f. begründet durch folgende Worte: „Denn jeder, welcher das Böse thut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden; wer aber die ἀλήθεια thut, kommt an das Licht, damit seine Werke kund werden.“ Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ist hier die Übertragung des hebräischen עָשָׂה אֱמֶת, und sowohl durch die Gegenüberstellung gegen φαῦλα πράσσειν, als auch durch den übrigen Zusammenhang der Stelle ist es klar, daß wir unter ihm verstehen müssen: „das sittlich Rechte thun“, oder: „pflichtmäßig, gewissenhaft handeln“.

Mehrfach wird das Wort ἀλήθεια gebraucht in der Rede Kap. 8, 31 ff., wo wir die gleiche Bedeutung anzunehmen haben, wie 3, 21. Wenn Jesus mit den Worten beginnt: „Wenn ihr

in meiner Verkündigung bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger und werdet die ἀλήθεια erkennen, und die ἀλήθεια wird euch frei machen" (V. 31 f.), so wird uns der Zweifel, ob hier nicht unter ἀλήθεια die Wahrheit im Sinne eines richtigen Erkenntnisinhaltes über Gott oder das göttliche Heil zu verstehen sei, dadurch genommen, daß Jesus gleich darnach auf die Einrede der Juden, daß sie als Abrahamiden bereits frei wären, die Antwort giebt: „Wahrlich, ich sage euch, jeder, der die Sünde thut, ist Knecht der Sünde" (V. 34). Denn eine rechte begründende Beziehung dieser zweiten Aussage auf jene erste liegt nur dann vor, wenn die ἀλήθεια als der Gegensatz und die Aufhebung der Sünde gedacht ist, so daß die Befreiung von der Knechtschaft, in welcher die Sünde den Menschen hält, erst mit der Aufnahme der ἀλήθεια durch den Menschen eintreten kann, mit ihr aber *auch eintreten* muß. Der Sinn von V. 32 ist also: „Ihr werdet das richtige ethisch-religiöse Verhalten erkennen und dieses Verhalten wird euch frei machen". Jesus hält den Juden dann weiter vor, daß sie, wie sie trotz ihrer äußerlichen Freiheit doch hinsichtlich ihres eigentlich in Betracht kommenden Zustandes, nämlich des ethischen, unfrei sind, so auch trotz ihrer äußerlichen Abstammung von Abraham doch hinsichtlich ihres eigentlichen Wesens von einem anderen Vater abstammen und daß sie diese ihre Herkunft daran bewähren, daß sie seine Verkündigung nicht aufnehmen wollen und ihn zu morden suchen, trotzdem er ihnen die ἀλήθεια verkündigt hat, welche ihm seitens Gottes, seines Vaters, offenbart worden ist (V. 40). Ihr Vater ist der Teufel, und dessen Begierden möchten sie ausüben; „der war Menschenmörder von Anfang und steht nicht in ἀληθείᾳ, und ἀλήθεια ist nicht in ihm; wenn er das ψεῦδος ausspricht, so spricht er aus seinem eigenen Besitze heraus, ...; weil ich aber die ἀλήθεια verkündige, glaubt ihr mir nicht; wer von euch überführt mich in Betreff von Sünde? wenn ich aber ἀλήθεια verkündige, weshalb glaubt ihr mir nicht?" (V. 44—46). Wie wir hier einerseits um der deutlichen Beziehung willen, in welcher diese Erörterung zu dem sie veranlassenden Anfangsworte Jesu V. 31 f. steht, genötigt sind, die ἀλήθεια, welche der Inhalt der Verkündigung Jesu ist, welche aber den

Wesen und der Verkündigung des Teufels ganz fremd ist und deshalb auch bei den Kindern des Teufels keine Anerkennung und Aufnahme findet, ebenso wie dort am Anfange von dem richtigen ethischen Verhalten im Gegensatze zur Sünde zu verstehen, so wird uns anderseits durch die Schlußworte der Erörterung, wo wieder ἀλήθεια in direkten Gegensatz zur ἁμαρτία gestellt ist, die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt. Denn nur bei dem durch diese Auffassung gegebenen Sinne kann Jesus mit vollem Rechte die zugestandene Thatsache, daß man ihm Sünde nicht vorwerfen kann (nach dem Zusammenhang ist dabei nicht an Sünde seines Handelns, sondern an Sünde als Inhalt seiner Verkündigung gedacht), als Grundlage für den Vorwurf betrachten, daß man seiner Verkündigung von ἀλήθεια keinen Glauben schenkt. Man hat vielfach, um eine richtige, logisch folgernde Verknüpfung zwischen den beiden Fragen V. 46 herzustellen, die Bedeutung der ἁμαρτία auf den Begriff der Unwahrheit oder des Irrtums einschränken zu müssen gemeint; aber man muß vielmehr die gewöhnliche Bedeutung der ἀλήθεια auf den Begriff des der sittlichen Pflicht entsprechenden richtigen Verhaltens erweitern, und zwar muß man diese Erweiterung nicht als eine willkürlich vom Evangelisten vorgenommene Verschiebung der Wortbedeutung betrachten, sondern als eine solche, welche in dem Sprachgebrauche der Septuaginta, der seinerseits wieder deutlich durch den hebräischen Sprachgebrauch bedingt ist, ihre geschichtliche Begründung und in dem Sprachgebrauche des Paulus ihre vollständige Analogie hat.

Das hohepriesterliche Gebet Jesu bietet uns einen weiteren Beleg für diese Bedeutung. Jesus bittet, daß jetzt, wo er selbst aus der Welt geht, Gott seine in der Welt zurückbleibenden Jünger bewahren möge (17., 11 ff.). Er bittet nicht, daß Gott sie aus der Welt fortnehme, sondern daß er sie vor dem Bösen (ἐκ τοῦ πονηροῦ) bewahre (V. 15). Auf diese Bitte folgt zuerst in V. 16 die Aussage, daß die Jünger nicht aus der Welt seien, wie er selbst, Jesus, nicht aus derselben sei, eine Aussage, welche insofern zur Motivierung der Bitte dient, als das den Jüngern für die Zukunft Erbetene ihrem gegenwärtigen Zustande entsprechend ist. Dann aber setzt Jesus seine Bitte mit folgenden Worten

fort: „Weihe sie in der ἀλήθεια[1]), deine Offenbarung ist ἀλήθεια; wie du mich in die Welt entsendet hast, so habe auch ich sie in die Welt entsendet, und zu ihren Gunsten weihe ich mich, damit auch sie geweiht seien in ἀλήθεια" (V. 17—19). Der Sinn dieser Worte und ihre enge Beziehung zum Vorangehenden tritt nur dann, dann aber auch mit voller Klarheit hervor, wenn wir in ihnen ἀλήθεια als direkten Gegensatz zum πονηρόν V. 15 auffassen und das in V. 17 erbetene Wirken Gottes als die positive Kehrseite desselben Verhaltens betrachten, welches nach seiner negativen Seite in V. 15 bezeichnet ist. Gott bewahrt die Jünger vor der Welt, und zwar nicht in äußerlicher Beziehung durch äußerliche Hinwegnahme aus der Welt, sondern in ethischer Beziehung durch Bewahrung vor dem Bösen der Welt, *indem er* sie heilig, d. h. sich zugehörig macht, und zwar wiederum in ethischer Beziehung, nämlich indem er sie erhält und fördert in dem richtigen religiös-sittlichen Verhalten, welches seine Offenbarung sie lehrt. Mir scheint es aber sicher, daß wir dann in V. 19 das zu ἡγιασμένος gesetzte ἐν ἀληθείᾳ in demselben Sinne verstehen müssen, wie das ἐν τῇ ἀληθείᾳ V. 17: die Weihung, welche die Jünger erfahren, soll durch diesen adverbialen Zusatz nicht als eine wahrhafte, im Gegensatze zu einer bloß scheinbar sich vollziehenden bezeichnet werden, sondern soll wieder nach ihrer ethischen Art charakterisiert werden. Denn das Fehlen des Artikels vor ἀληθείᾳ in V. 19 kann man nicht als entscheidenden Gegengrund gegen diese Zurückbeziehung auf das ἐν τῇ ἀληθείᾳ V. 17 gelten lassen, wenn man berücksichtigt, wie auch 8, 45 f. in offenbar gleichem Sinne zuerst gesagt wird: τὴν ἀλήθειαν λέγω, und unmittelbar danach: ἀλήθειαν λέγω, oder wie 3 Joh. 3 f. dem περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ gleich ein περιπατ. ἐν τῇ ἀληθ. folgt.

Von den bisher betrachteten Stellen fällt nun aber wieder ein Licht auf den Gebrauch des Begriffes ἀλήθεια an anderen Stellen des Evangeliums, wo sich aus dem nächsten Zusammenhang kein sicheres Urteil über die Bedeutung dieses Begriffes gewinnen läßt

---

[1]) Das σου der Rec. hinter ἀληθείᾳ ist mit Tischendorf nach den besten Handschriften zu streichen.

und wo deshalb unsere Kenntnis seines sonstigen Gebrauches in dieser Schrift die Entscheidung geben muß. Es sind zuerst zwei Stellen, wo Jesus sich selbst die ἀλήθεια, bzw. die Bezeugung derselben beilegt. Wenn er 14, 6 sagt: „Ich bin der Weg, sowohl die ἀλήθεια als auch die ζωή; niemand kommt zum Vater, außer durch mich", so dürfen wir, glaube ich, unter der ἀλήθεια nicht die Wahrheit als den Inbegriff einer die Wirklichkeit Gottes oder der Welt darlegenden Erkenntnis verstehen, sondern nur die Richtigkeit des religiös-sittlichen Verhaltens. Ἀλήθεια bedeutet hier wesentlich dasselbe, was in den Reden Jesu nach den synoptischen Evangelien δικαιοσύνη bedeutet. Die ἀλήθεια in diesem Sinne und die ζωή bezeichnen zusammen das eigentliche Wesen des Reiches Gottes: das dem Willen Gottes entsprechende richtige ethische Verhalten und das von Gott verliehene ewige Heilsleben. Sofern Jesus sich bewußt ist, daß in seiner Person diese beiden Wesensmerkmale des Gottesreiches ihre vollendete Verwirklichung gewonnen haben, weiß er sich selbst auch als den rechten und einzigen Mittler, durch welchen die übrigen Menschen zu Gott kommen und Gott zu erkennen vermögen. Ebenso werden wir hinsichtlich der Stelle 18, 37 f. urteilen müssen, wo Jesus dem Pilatus sagt: „Ich bin zu dem Zwecke geboren und zu dem Zwecke in die Welt gekommen, daß ich für die ἀλήθεια zeuge; jeder, welcher aus der ἀλήθεια ist, vernimmt meine Stimme", — worauf dann Pilatus fragt: „Was bedeutet ἀλήθεια?" In dieser Aussage Jesu ist das Wort ἀλήθεια offenbar in demselben Sinne gebraucht, wie in den Aussagen 8, 40. 45. 46, und je nachdem man unsere Deutung des Begriffes an jenen Stellen für berechtigt hält oder nicht, wird man die gleiche Deutung an dieser Stelle billigen oder mißbilligen. Aus dem Evangelium bleiben dann nur noch die Stellen übrig, wo der den Jüngern verheißene παράκλητος als πνεῦμα τῆς ἀληθείας bezeichnet wird, welcher sie in die ganze ἀλήθεια leiten soll (14, 17; 15, 26; 16, 13). Daß dieses πνεῦμα als der Träger und Vermittler einer richtigen Erkenntnis gedacht ist, welcher für die Jünger und die Welt die belehrende Offenbarungswirksamkeit Jesu fortsetzen soll, steht außer Zweifel. Fraglich aber ist es, ob durch die Bezeichnung πνεῦμα

τῆς ἀληθείας der Geist charakterisiert werden soll, sofern diese Erkenntnis, welche er besitzt und mitteilt, einschließlich natürlich auch der ethischen Erkenntnis, Richtigkeit hat (wie wir den „Geist der Wahrheit" zu verstehen uns gewöhnt haben), oder ob er durch sie in der Beziehung charakterisiert werden soll, daß das ethische Verhalten, welches Gegenstand der von ihm mitgeteilten Erkenntnis ist, Richtigkeit hat, oder endlich ob er durch sie als Inhaber und Vermittler des Richtigen ganz im allgemeinen bezeichnet werden soll, ohne daß dabei speziell an die Richtigkeit der Erkenntnis oder an die des Verhaltens gedacht wäre. Eine Entscheidung für diese letzte Möglichkeit möchte wohl am zutreffendsten sein.

Ein gleicher Gebrauch wie im 4. Evangelium wird in den johanneischen Briefen von unserem Worte gemacht. In der Aussage I, 3, 18: „Laßt uns lieben nicht in Wort und mit der Zunge, sondern in Werk und ἀλήθεια", bedeutet ἐν ἀληθείᾳ dasselbe wie Ev. 4, 24: „in Aufrichtigkeit", im Gegensatze zu einem bloß äußeren, der Wirklichkeit der inneren Gesinnung nicht entsprechenden Lieben. Wahrscheinlich hat das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ im Anfangsgruße des zweiten und dritten Briefes ebenfalls diesen Sinn. Bei den Aussagen I, 4, 6: „Hieran erkennen wir das πνεῦμα τῆς ἀληθείας und das πνεῦμα τῆς πλάνης", und 5, 6: „Das πνεῦμα legt Zeugnis ab, denn das πνεῦμα ist die ἀλήθεια", werden wir der ἀλήθεια wohl denselben allgemeinen Sinn der „Richtigkeit" zuweisen dürfen, wie an den Stellen Ev. 14, 17; 15, 26; 16, 13. Wenn es aber I, 1, 6 heißt: „Wenn wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben und in der Finsternis wandeln, so lügen wir καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν"; 1, 8: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so täuschen wir uns selbst, und die ἀλήθεια ist nicht in uns"; 2, 4: „Wer sagt: ich habe ihn erkannt, und doch seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner, und in diesem ist die ἀλήθεια nicht"; 2, 21: „Ich schrieb euch nicht, weil ihr die ἀλήθεια nicht kennt, sondern weil ihr sie kennt und wisset, daß keine Lüge aus der ἀλήθεια ist", so dürfen wir uns hier durch die Verbindung, in welcher ἀλήθεια mit den Begriffen ψεύδεσθαι, ψεύστης, ψεῦδος und πλανᾶν steht, nicht

dazu verleiten lassen, unter der ἀλήθεια die Wahrheit des Erkennens und Aussagens zu verstehen, in welcher die Wirklichkeit zur richtigen Darstellung gebracht wird, zumal dann diese Aussagen über die ἀλήθεια die leerste Tautologie enthielten. Sondern wir müssen ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ebenso verstehen wie Ev. 3, 21, οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ebenso wie Ev. 8, 44, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι ebenso wie Ev. 18, 37, und dann gewinnen wir den nicht mehr eine Tautologie enthaltenden Gedanken, die Lüge, welche man im betreffenden Falle ausspricht, sei der Beweis dafür, daß man überhaupt kein richtiges ethisches Verhalten habe. Zu der gleichen Deutung der ἀλήθεια auf die Richtigkeit des praktischen Verhaltens sind wir unmittelbar aufgefordert an der Stelle I, 3, 19, wo die thätige und aufrichtige Liebe als der Beweis des εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας bezeichnet wird, und ferner in den Wortverbindungen: ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ II, 3; περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ II, 4; III, 3f.; σύνεργον γίνεσθαι τῇ ἀληθείᾳ III, 8. Dann hat es aber wieder die größte Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch bei dem γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν II, 1, bei der ἀλήθεια μένουσα ἐν ἡμῖν II, 2 und bei dem μαρτυρεῖσθαι ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας III, 12 jene Bedeutung anzunehmen ist.

Die Adjectiva ἀληθής und ἀληθινός sind wie bei den Septuaginta so auch in den johanneischen Schriften in ihrer Bedeutung nicht scharf von einander unterschieden; wir dürfen nur sagen, daß eine gewisse Bedeutung überwiegend durch das erstere, eine andere überwiegend durch das zweite Wort ausgedrückt wird. Häufig sind die Fälle, wo ἀληθής von Aussagen oder aussagenden Personen gebraucht wird, um zu bezeichnen, daß sie wahr sind, d. h. die Wirklichkeit richtig zum Ausdruck bringen (Ev. 3, 33; 18; 5, 31f.; 8, 13f. 17; 10, 41; 19, 35; 21, 24; III,). Ἀληθινός wird ebenso an zwei Stellen gebraucht, Ev. 4, : ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινός, d. h. „hierin bewahrheitet sich das Wort", und 19, 35: ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν μαρτυρία; denn nur künstelnd kann man an diesen beiden Stellen eine andere Bedeutung annehmen. Vorzugsweise aber wird ἀληθινός von Dingen oder von Trägern eines Berufes oder einer Würde gebraucht, um zu bezeichnen, daß dieselben in Wirk-

lichkeit das sind, was sie zu sein scheinen, oder was der Titel ihres Berufes und ihrer Würde von ihnen aussagt, also „ihrem Begriffe entsprechend“, „recht“, „echt“. In diesem Sinne wird geredet von einem *φῶς ἀληθινός* (Ev. 1, 9; I, 2, 8), von den *ἀληθινοὶ προςκυνηταί* (Ev. 4, 23), von einem *ἄρτος ἀληθινός* (6, 32), von einem *πέμψας ἀληθινός* (7, 28), von einer *ἄμπελος ἀληθινή* (15, 1), von dem *θεὸς ἀληθινός* (17, 3; I, 5, 20)[1]).

In demselben Sinne ist aber nach den besten Texteszeugen einmal auch *ἀληθής* gebraucht, Ev. 6, 55: *ἡ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις.* Übrigens ist an dieser Stelle wie an den anderen, wo Jesus sich als das rechte Brot, den rechten Weinstock bezeichnet, oder wo der Logos das rechte Licht genannt wird, nicht gemeint, daß er nicht im bildlichen, sondern in eigentlichem Sinne Brot u. s. w. sei, oder gar, daß in ihm erst diese natürlichen Dinge ihre volle, begriffsmäßige Verwirklichung fänden, während die irdische Speise, das irdische Licht u. s. w. ihrem Begriffe nicht recht entsprächen. Sondern die bildliche Bedeutung bleibt immer gewahrt, und es handelt sich nur um analoge Wirkungen und Funktionen, wie beim wirklichen Brot, Licht u. s. w.; aber durch die Hinzufügung des *ἀληθινός* soll hervorgehoben werden, daß eben diese analogen Wirkungen und Funktionen wirklich vorhanden sind.

Unsere besondere Beachtung verdient dann der Gebrauch der beiden Adjectiva an folgenden vereinzelten Stellen. In der Aussage Ev. 8, 16: „Wenn ich richte, so ist mein Gericht *ἀληθινή*“, hat *ἀληθινή* die Bedeutung „gerecht“, „gebührend“ (vgl. Tob. 3, 2 u. 5), einfach synonym mit *δίκαια* (5, 30; 7, 24). Dieselbe Bedeutung müssen wir aber, wie ich glaube, auch an der schwierigen Stelle 8, 26 für *ἀληθής* annehmen, wo es heißt:

---

1) Wenn wir an den beiden Stellen Ev. 4, 37 u. 19, 35 diese Bedeutung von *ἀληθινός* annähmen, so müßte der Sinn sein, daß das Wort oder das Zeugnis, auf welches Bezug genommen wird, insofern ein wahres Wort bzw. ein wahres Zeugnis sei, als es dem Begriffe eines Wortes oder eines Zeugnisses entspreche.

„Vieles habe ich über euch zu verkünden und zu richten; (dies werde ich auch nicht unterlassen), sondern der, welcher mich gesandt hat, ist ἀληθής, und ich verkünde das in die Welt, was ich von ihm gehört habe." Der Sinn dieser Worte Jesu scheint mir zu sein, er habe noch ein großes Strafgericht über seine Gegner auszusprechen, und zwar müsse er diese Gerichtsverkündigung deshalb ergehen lassen, weil Gott gerecht urteile und er selbst im Auftrage Gottes rede. Anders aber ist das ἀληθής der Stelle 7, 18 zu fassen: „Wer von sich selbst aus redet, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen, der ihn gesandt hat, sucht, der ist ἀληθής, und ἀδικία ist in dem nicht." Sowohl der direkte Gegensatz zu ἀδικία als auch der übrige Zusammenhang (vgl. V. 16) zeigt es deutlich, daß hier ἀληθής „treu", „richtig im sittlichen Verhalten" bedeutet. Wenn ein Beauftragter nicht seine eigenen Gedanken, sondern die seines Auftraggebers ausspricht und nicht sein eigenes Interesse, sondern das seines Auftraggebers im Auge hat, so giebt er damit eine Probe nicht seiner Wahrheit, wohl aber seiner Gewissenhaftigkeit. Ebenso möchte ich endlich im ersten Briefe das ἀληθές deuten an den beiden Stellen 2, 8: „Wiederum schreibe ich euch als neues Gebot, was ἀληθές in ihm und in euch ist", und V. 27: „Wie seine (d. i. Christi) Geistessalbung euch über alles belehrt, und (wie) es ἀληθές ist und nicht Lüge ist, und wie er (d. i. Christus) es euch gelehrt hat, so bleibt in ihm." Die Entscheidung über diese letztere Stelle wird natürlich davon abhängen, ob unsere vorher gegebene Erklärung der Stellen 1, 6. 8; 2, 4. 21 ff. als richtig gelten kann.

Im Jakobusbriefe kommt das Wort ἀλήθεια dreimal vor. Sollen wir an der ersten Stelle 1, 18: „Nach seinem Willen hat er (Gott) uns gezeugt λόγῳ ἀληθείας", unter der „Richtigkeitsoffenbarung" das den Christen offenbarungsmäßig verliehene Prinzip einer höchsten Erkenntnis oder aber eines höchsten ethischen Verhaltens verstehen? Wenn wir die durch den Sprachgebrauch der Septuaginta begründete Möglichkeit der zweiten Auffassung festhalten und berücksichtigen, wie Jakobus gleich nachher das den Christen eingepflanzte Offenbarungswort, welches sie aufnehmen und durch die That bewähren sollen (V. 21 f.), als einen νόμος

τέλειος τῆς ἐλευθερίας charakterisiert (V. 25), so werden wir uns unbedenklich für jene zweite Auffassung entscheiden. Ebenso werden wir die ἀλήθεια an der Stelle 3, 14 deuten, wo wir mit Tischendorf nach א zu lesen haben: μὴ κατακαυχᾶσθε τῆς ἀληθείας καὶ ψεύδεσθε. Nach der durch κατακαυχᾶσθαι τῆς ἀληθείας, d. i. selbstbewußtes Sich-auflehnen gegen das, was ethisch richtig ist, bezeichneten Verletzung der ethischen Pflicht im allgemeinen wird noch die spezielle Verletzung derselben durch die Lüge genannt, ebenso wie wir 1 Joh. 1, 6. 8 und 2, 4 jenen allgemeinen und diesen besonderen Begriff, nur in umgekehrter Reihenfolge, nebeneinandergestellt fanden. An der dritten Jakobusstelle endlich tritt die von uns angenommene Bedeutung der ἀλήθεια vielleicht am klarsten hervor. Es heißt 5, 19: „Wenn einer unter euch von der ἀλήθεια abirrt und einer ihn zurückführt, so wisse er, daß, wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückgeführt hat, seine Seele aus dem Tode retten wird." Das Abirren von der ἀλήθεια bedeutet hier nicht das Verlieren der wahren Gotteserkenntnis oder des richtigen Glaubens, sondern das Sich-abwenden von dem rechten christlichen Verhalten und ist als gleichbedeutend mit Sündigen gedacht.

Die übrigen Schriften des Neuen Testamentes betreffend möchte ich hervorheben, daß einerseits noch im ersten Petrusbriefe in der Aussage 1, 22: „Nachdem ihr eure Seelen geweiht habt im Gehorsam gegen die ἀλήθεια u. s. w." die ἀλήθεια als Richtigkeit des ethischen Verhaltens aufzufassen sein möchte, und daß andererseits in der Apokalypse, wo die Worte ἀλήθεια und ἀληθής gar nicht vorkommen, das Wort ἀληθινός in der gleichen Weise gebraucht ist, wie bei den Septuaginta und an einigen Stellen des vierten Evangeliums. Zum Teil bedeutet das Wort „wahrhaft in der Aussage" (21, 5 und 22, 6: οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν, wahrscheinlich auch 19, 9: οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν, d. h. „diese Worte sind wahre (etwas Wirkliches mitteilende) Gottesworte"; ferner 3, 7 und 6, 10: ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός (3, 14, und 19, 11: ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός), zum Teil bedeutet es auch „gerecht im Urteil" (16, 7 und 19, 2: ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου, und wahrscheinlich auch 15, 3: δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου).

Sonst wird das Wort ἀλήθεια einige Male in den Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes gebraucht, um die Wahrheit der das Wirkliche richtig ausdrückenden Aussage zu bezeichnen (Mark. 5, 33: εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν), und zwar an den Stellen Matth. 22, 16 (οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, vgl. Mark. 12, 4) und Apg. 26, 55 (ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι) speziell die Wahrheit der das Wirkliche der inneren Gedanken richtig darstellenden Aussage, d. i. die Aufrichtigkeit. Einen eigentümlich ausgeprägten Gebrauch des Wortes finden wir dann im Hebräerbriefe (10, 26), im zweiten Petrusbriefe (1, 12 und 2, 2) und in den Pastoralbriefen (1 Tim. 2, 4; 3, 15; 4, 3; 6, 5. 2 Tim. 2, 15. 18. 25; 3, 7. 8; 4, 4. Tit. 1, 1. 14), indem es hier die Wahrheit κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet, d. i. den Inbegriff der richtigen Erkenntnis über Gott und das göttliche Heil, wie er im christlichen Evangelium vorliegt. Wir werden uns aber freilich vor der Annahme hüten müssen, daß das Wort in diesen Fällen für das Bewußtsein der Schriftsteller seine allgemeinere Bedeutung ganz verloren und direkt die Bedeutung des christlichen Glaubens oder des christlichen Evangeliums gewonnen habe.

Das Wort ἀληθής bedeutet 1 Petr. 5, 12 (ταύτην εἶναι ληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ) „recht", „echt" im Gegensatze zur Falscheit des Scheines, aber 2 Petr. 2, 22 (τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιίας) „wahr" im Gegensatze zur Falschheit des Wortes. Ebenso cht das Wort ἀληθινός an den Stellen Luk. 16, 11 (τὸ ἀληινὸν τίς ὑμῖν πιστεῦσαι); Hebr. 8, 2 (τῆς σκηνῆς τῆς ἀληινῆς) und 9, 24 (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) als „recht", „echt" m Scheinbaren oder bloß Vorbildlichen gegenüber, während man der Stelle Hebr. 10, 22 die καρδία ἀληθινή als „aufrichtige esinnung" wird erklären müssen.

3.

Der Abschnitt Röm. 3, 21—26,

unter namentlicher Berücksichtigung des Ausdrucks ἱλαστήριον

erörtert von

Lic. Walther Bleibtreu,
Pfarrer zu Dhünn bei Lennep in Rheinpreußen.

„Nun ist aber ohne Gesetz Gottesgerechtigkeit geoffenbaret worden, nur unter Bezeugung durch das Gesetz und durch die Propheten; eine Gerechtigkeit aber Gottes, vermittelt durch Glauben an Jesum Christum, zielend auf alle und kommend über alle, die da nur glauben. Denn kein Unterschied besteht. Alle nämlich sündigten sie und ermangeln sie der Gottesherrlichkeit, die Rechtfertigung erfahrend umsonst, durch seine Gnade, mittelst der Erlösung, der in Christo Jesu vorhandenen, welchen an die Öffentlichkeit herausstellte Gott, einen Gnadenstuhl durch Glauben, mit seinem eigenen Blute, auf daß er erweise seine Gerechtigkeit wegen der Übersehung der vorher vorgefallenen Sünden während der Geduldszeit Gottes, in Absehung auf die Erweisung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit; auf daß er selbst gerecht sei und gerecht mache den, der da nur des Jesusglaubens ist."

So lautet in deutscher Wiedergabe der Abschnitt, für dessen Erörterung ich Aufmerksamkeit erbitte. Bevor ich jedoch die Auslegung der Stelle selbst in Angriff nehme, muß ich, damit der Rahmen ersichtlich werde, in welchen sich mein Verständnis der vorliegenden Worte einfügt, mit kurzen Strichen die Auffassung bezeichnen, die ich von dem vorherigen Gedankengange des Römerbriefs gewonnen habe.

Ziemlich allgemein versteht man den Apostel dahin, daß er aus der erfahrungsmäßigen Unmöglichkeit einer natürlichen heidnischen Gerechtigkeit (1, 18—32), sowie einer gesetzlichen jüdischen Ge-

rechtigkeit (2, 1 — 3, 20) die Notwendigkeit der christlichen Glaubensgerechtigkeit folgern (3, 21 ff). Sein Schlußverfahren soll dieses sein: Non operibus, ergo fide.

Neuerlich gesteht man es zu, daß der Apostel anderwärts, namentlich im Galater-, aber auch in unserem Römerbriefe von dessen 4. Kapitel an, so nicht verfährt. Man räumt es ein: Sonst ist ihm die christliche fides der absolute, der durch sich selbst feststehende Ausgangspunkt seines Denkens und nicht das Endergebnis einer Argumentation von erfahrungsmäßigen Prämissen aus. Die Glaubensgerechtigkeit hat ihm prinzipiellen Wert und nicht denjenigen eines Auskunftsmittels, das in Wirksamkeit gesetzt worden, weil es mit der sich selbst überlassenen Natur, und mit dem alttestamentlichen Gesetze nach Ausweis des vorliegenden Thatbestandes nicht geht. Statt: Non operibus, ergo fide, schließt Paulus gerade umgekehrt: Fide, ergo non operibus.

Aber hier im Anfange des Römerbriefs, da soll er nach eines Pfleiderer (Paulinismus, S. 35) Urteil ausnahmsweise doch von den Werken ausgehn und aus deren Mangelhaftigkeit die Notwendigkeit einer anderen Heilsbedingung, nämlich des Glaubens, herleiten. Und wäre es nicht in der That denkbar, daß der Apostel einmal dialektisch auf den gegnerischen Standpunkt einginge, um durch den Nachweis seiner Unhaltbarkeit die ihm prinzipiell feststehende Glaubensgerechtigkeit auch als den erfahrungsmäßig allein übrig bleibenden Heilsweg herauszustellen?

In der That, solch ein Verfahren würde durchaus dem Geschmacke unserer modernen Apologetik entsprechen, denn diese liebt es, ihren Offenbarungsglauben durch die Mittel des Denkglaubens, zu denen ja auch die empirische Beobachtung rechnet, einleuchtend zu machen und so den Feind, wie sie sich wohl ausdrückt, „mit seinen eigenen Waffen zu schlagen". Indessen die zum Zeugnis aufgebotene Erfahrung lehrt: das Schlagen des Feindes geht auf diesem Wege so leicht nicht ab. Es ist ein böser Geist, den die Apologetik beruft, und zu ihren großen Schaden wird sie ihn nicht wieder los. Das Christentum kann mit keinen anderen als seinen eigenen Waffen kämpfen. In demselben Maße, als es zu fremden greift, hört es auf, es selbst zu sein. Paulus aber ist gewiß der

letzte, der es vergißt: Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Reiche Gottes. Es kann keine Sätze, Beobachtungen oder Erfahrungen geben, die für die christlichen Überzeugungen des Apostels erst den Ausgangspunkt bildeten. Die letzteren ruhen rein auf sich selbst.

Doch gesetzt auch, diese allgemeinen Erwägungen griffen zu weit, so könnte der Apostel doch nicht vom gegnerischen Standpunkte aus sein Glaubensevangelium entwickeln wollen, weil er an Christen schreibt und sein Brief weder eine Dogmatik, noch ein Katechismus, noch eine Predigt ist. Mit dem gegnerischen Standpunkte haben die Briefempfänger eben gar nichts zu thun. Sie brauchen darüber, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt, nicht erst belehrt zu werden; wären sie davon nicht *längst überzeugt*, würden sie gar keine Christen sein. Freilich eine *dogmatische* Abhandlung trägt vor lauter Christen längst Anerkanntes ungescheut noch einmal von vorne vor, — sie will es begrifflich entwickeln. Der Katechismus wiederholt für den Verstand der Unmündigen die landläufige Wahrheit, — er sucht sie in die einfachste Form zu bringen. Die Predigt endlich spricht das Alte in rednerischen Wendungen stets von neuem aus — um es vollends eindrücklich zu machen. Anders aber ein paulinischer Brief. Der muß etwas inhaltlich Neues bringen, er muß die Erkenntnis seiner Leser weiter führen über ihr bisheriges Maß hinaus. Fide! Dieß Abc des Christentums ist den Römern geläufig. Aber ob nicht neben dem Glauben doch auch das Gesetz noch *seine* Stellung und Bedeutung habe, das ist eine Frage, die auch unter Christen noch verhandelt werden kann. In diese Verhandlung tritt der Apostel mit seinem Schreiben an die römischen Christen ein. Fide! Das ist seine Voraussetzung. Non fide et operibus! Das ist seine Behauptung. Ergo sola fide! Das ist seine Schlußfolgerung. Nicht der Glaube, sondern die Alleinigkeit des Glaubens bildet den Grundgedanken in der Heilslehre des Römerbriefes. Allem katholischen Schreien über ärgste Willkür zum Trotze war Luther im Recht, als er im 28. Verse unseres dritten Kapitels das Sola hinzudachte. Er hatte damit den Grundgedanken dieses Verses getroffen und,

— was auch uns Protestanten noch lange nicht bewußt genug ist, — er hatte damit zugleich in erschöpfender Weise den Grundgedanken des ganzen Römerbriefs, soweit derselbe lehrhaft ist, getroffen.

An dem Briefverlaufe von Kap. 1 bis 3, 20 dies nachzuweisen, würde hier viel zu weit führen. Ich hoffe noch einmal Gelegenheit zu finden, es anderwärts zu thun. Ob die uns vorliegenden Verse 3, 21—26 das angegebene oder das herkömmliche Verständnis erfordern, das möge durch ihre Erörterung entschieden werden, zu der ich jetzt übergehe.

Auf die als bekannt und anerkannt vorausgesetzte Thatsache, daß die Wirkung allen Gesetzes in Sündenerkenntnis bestehe, hatte der V. 20 die Behauptung gegründet, daß Gerechtigkeit auf gesetzlichem Wege nicht erzielt werde, und durch diese Aussage sollte wiederum diejenige des 19. Verses gestützt werden, daß der Zweck des Gesetzes sei, die ganze Welt Gott gegenüber als gerichtsverfallen hinzustellen. Nun ist aber, so heißt es jetzt mit einem nicht zeitlich, sondern logisch zu verstehenden νυνὶ δὲ weiter, nun ist aber unverworren mit allem laut V. 20 zum Heile so undienlichen, ja ihm hinderlichen Gesetze Gottesgerechtigkeit in der Welt durch Offenbarung zustande gekommen. Πεφανέρωται lesen wir, nicht ἀποκεκάλυπται. Kap. 1, 18 hatte der Ausdruck ἀποκαλύπτειν Verwendung gefunden, aber da handelte es sich auch um das Evangelium. Was sich im Evangelium als in einer Botschaft vollzieht, das ist bloß ἀποκάλυψις, bloß Wegnahme der Hüllen, die eine bereits vorhandene Gottesgerechtigkeit nur dem Blicke entziehen: — die verdeckende Hülle der Unkenntnis wird abgehoben. Hier dagegen handelt es sich um die Gottesgerechtigkeit selbst, nicht um die Botschaft von ihr, es handelt sich um das Hineinstellen der Gottesgerechtigkeit in die sinnenfällige Wirklichkeit, nicht bloß in den Bereich der Erkenntnis, und dem eben entspricht der Begriff des φανεροῦν. Als ein schöpferischer Vorgang, als eine Stiftung durch göttliches Eingreifen ist die in Rede stehende Offenbarung gemeint. So will es verstanden sein, wenn der Apostel das offenbarungsmäßige mit dem außergesetzlichen Werden der Gottesgerechtigkeit zu-

sammenstellt. Sowohl πεφανέρωται als χωρὶς νόμου ist stark zu betonen. Mit beidem soll menschliche Verursachung ausgeschlossen werden.

Auf eine Erörterung des viel umstrittenen Begriffs δικαιοσύνη θεοῦ kann ich mich hier nicht einlassen. Es würde diese Verhandlung aus den Grenzen des mir zugemessenen Raumes zu sehr heraustreten. Ich gebe daher nur kurz meine Auffassung an. Die δικαιοσύνη verstehe ich von menschlicher Gerechtigkeit, diese aber nicht als Verhalten, sondern als Zustand, richtiger als Gut betrachtet. Das Gut, das Glück, in der Prüfung zu bestehen, dies ist gemeint. Den Genetivus θεοῦ nehme ich nun als Genetivus auctoris. Der Apostel denkt an einen von Gott gewirkten Stand menschlicher Gerechtigkeit.

Von solcher Gottesgerechtigkeit hat der Apostel erstlich gesagt, sie sei ohne Gesetz, und zweitens, sie sei offenbarungsweise herbeigeführt worden, er sagt jetzt drittens von ihr, es sei dies unter dem Zeugnisse des Gesetzes und der Propheten geschehen. Das thut er aber durchaus nicht, um dem vorhin so arg beiseite geschobenen Gesetze jetzt doch auch sein Recht anzuthun, nicht, um ihm doch seinen Anteil an der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit zu wahren. Im Gegenteil, einschränken will er diesen Anteil auf sein nun einmal unleugbares Maß. Vor μαρτυρουμένη hat man ein „nur“ einzudenken, das ja im Griechischen und Lateinischen ganz gewöhnlich nicht ausgedrückt, sondern bloß durch die Satzbezüge angedeutet wird. Nur die Thätigkeit des Zeugens beläßt Paulus dem Gesetze, und auch sie nicht dem Gesetze schlechthin, sondern dem Gesetze, sofern es einheitlich zusammengehört mit den nicht ohne Nachdruck hinzuerwähnten Propheten, deren eigentümliches Geschäft eben im Zeugnisablegen besteht. Jene dem Gesetze einzig belassene zeugende Thätigkeit ist ja nun aber als solche wiederum selbst von der Art, daß mit ihr das Gesetz im Grunde von sich weg und auf die neue Gerechtigkeit hinweist. Sie erinnert darin an jenen Mann, der auch nur zeugen sollte vom Lichte, nicht es selbst war. Es ist, als spräche das zeugende Gesetz: „Ich muß abnehmen, jene, die christliche δικαιοσύνη θεοῦ, muß zunehmen.“ So verstanden treten nun die Worte

μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν als gleichartige Bestimmung zu *χωρὶς νόμου* und *πεφανέρωται*, das erstere näher erklärend und es rechtfertigend hinzu, und wir begreifen, weshalb *μαρτυρουμένη* kein „aber“ oder „freilich“ bei sich hat, das man bei der gewöhnlichen Auffassung erwarten müßte. Nach dieser soll der Participialsatz ja einen Gegensatz zu *χωρὶς νόμου* bilden. Ganz anders, wenn er dieses vielmehr erklärt. Da darf kein *δέ* oder des etwas stehen. Es liegt in der nämlichen Richtung, daß die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz erfolgt und daß sie vom Gesetze bloß bezeugt wird. Letzteres erklärt das erstere.

Mit einem dreifachen Prädikate hat V. 21, wenn wir anders mit Recht *χωρὶς νόμου*, *πεφανέρωται* und *μαρτυρουμένη* betont denken, die Gottesgerechtigkeit belegt. Ihre weitere Beschreibung in V. 22 trägt nun die Form, daß in dreifacher Weise das Subjekt jener Aussage noch genauer bestimmt wird. Was *die nicht* gesetzlich bedingte Gerechtigkeit denn aber für eine sei, dies sollen wir jetzt erfahren. Die Gottesgerechtigkeit, heißt es zunächst, ist eben eine Gottesgerechtigkeit; Gott ist es in vollem Ernste und ausschließlichem Sinne, der diesen menschlichen Gerechtigkeitsstand hergestellt hat. Zum zweiten wird uns gesagt, daß die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben an Jesum Christum vermittelt sei, und endlich drittens, daß sie auf alle hinziele — *εἰς πάντας* — und auch alle in Wirklichkeit überkomme — *ἐπὶ πάντας* —, die nur die eine Bedingung des Glaubens leisten. Immer gilt es den Gegensatz gegen die Bedingtheit des Heils durch menschliche Gesetzeserfüllung.

So weit des Apostels Behauptung. Es folgt der Beweis für dieselbe, der zunächst und zumeist den letztausgesprochenen Worten *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* gilt und diese somit als den wichtigsten Punkt der Behauptung heraustreten läßt. Hierfür würden sie auch schon ohnehin gehalten sein wollen. Ganz richtig hat man (Th. Schott) das *χωρὶς νόμου* als eine Art Überschrift angesehen. Dem entsprechend muß dann aber in dem so inhaltsverwandten *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* das untenstehende Facit gefunden werden. In ihm kom-

men die vorigen Bestimmungen als in ihrem Einheitspunkte zusammen und zur Ruhe. Eine nicht gesetzlich bedingte (χωρὶς νόμου) Gottesgerechtigkeit, welche demgemäß Wirkung einer lediglich zu glaubenden Offenbarung (πεφανέρωται) und bloß Gegenstand eines einfach hinzunehmenden Zeugnisses (μαρτυρουμένη), welche eben eine Gottesgerechtigkeit (δικαιοσύνη δὲ θεοῦ) und wie es sodann gerade heraus heißt, eine Glaubensgerechtigkeit (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) ist, — nun, was erheischt solch' eine Gerechtigkeit mehr, als eben den Glauben. Wer immer diesen aufweist, muß zweifellos an ihr teil haben. — Das ist alles, was der Apostel hier gesagt haben will. Keinen ganz allgemeinen Unterricht von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von ihrem Wesen und Zustandekommen gedenkt er zu bieten. Als auf etwas den Lesern Bewußtes nimmt er auf sie Bezug, nur das sich zur Aufgabe setzend, die völlige Genugsamkeit des Glaubens zum Heile eindrücklich zu machen.

Alle Glaubenden werden gerecht; der Glaube ist das schlechterdings hinreichende Heilsmittel. Schon aus den vorangegangenen Bestimmungen gewinnen wir, wie sich gezeigt hat, dieses Ergebnis, doch soll jetzt vom Schlusse des 22. Verses an auch der Beweis seiner Wahrheit geführt werden. *Οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, so beginnt dieser Beweis. Da sollte man nun billigerweise kein Wort darüber zu verlieren brauchen, daß der Apostel als Subjekt dieser Aussage nicht alle Menschen, sondern alle diejenigen, von welchen zuletzt die Rede war, nämlich alle Glaubenden denkt (vgl. Hofmann). Wie schon Luther ganz richtig nicht übersetzte: „Alle sind Sünder", sondern: „Sie, — d. h. doch wohl diejenigen, von welchen die Rede ist, die Glaubenden, — sind allzumal Sünder." Der Apostel will zeigen, daß alle Glaubenden gerecht werden. Demgemäß sagt er, es bestehe zwischen denselben kein Unterschied, welchem zufolge etliche Glaubenden, die innergesetzlichen jüdischen etwa, auf Rechtfertigung eine Anwartschaft hätten und andere, die außergesetzlichen heidnischen, nicht. Nein, wird nach etwas derartigem gefragt, so stehen sie der Rechtfertigung alle gleich fern. Sie alle sündigten, und sie alle ermangeln der Gottesgerechtigkeit, dieses

gottgewirkten Standes menschlicher Herrlichkeit, eines Abglanzes der Gott selbst eignenden, welcher den Seligkeitsbesitz der Sündlosen ausmacht. Wenn die Glaubenden dennoch eine Rechtfertigung erfahren, so geschieht das bloß in einer Weise, über die sich der Apostel V. 24 des näheren erklären wird. Ist nun, wie vorausgesetzt wird, der Glaube Mittel des Heils, und steht es, abgesehen von ihm, mit den Glaubenden so unterschiedslos übel, dann ist der Glaube das Heilsmittel, welches er ist, selbständig als solcher, ohne einer Ergänzung oder Beihilfe zu bedürfen. Dann aber läßt sich auch nicht erkennen, weshalb es nicht so sein sollte, wie der Schluß von V. 22 gesagt hat, daß nämlich, wo sich nur immer Glaube findet, da auch überall Gottesgerechtigkeit in der That den Erfolg davon ausmacht. Die Unterschiedslosigkeit der Glaubenden bewirkt für sie alle auch einen unterschiedslosen, d. h. aber vollständigen und vollgewissen Anteil am Heile.

In welcher Art geht nun die Rechtfertigung der Glaubenden vor sich? Sie kommt δωρεάν, geschenkweise, mithin nicht als ihr Erwerb zustande, sie ist durch Gott — denn wie χάριτι, so ist auch das ungewöhnlich gestellte αὐτοῦ betont — und zwar durch seine Gnade, also nicht durch eigenes Thun von Verdienstlichem aufseiten der Glaubenden verursacht, und endlich beruht sie auf der Erlösung, nämlich derjenigen, welche an Christo Jesu haftet, wonach die Glaubenden unterschiedslos erlösungsbedürftig, sündig sein müssen. Sind sie aber alle sündig, dann ist, wie gesagt, kein Unterschied zwischen ihnen, und hieraus wieder folgt, daß die Gottesgerechtigkeit kommt εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. V. 24 ist also wirklich das, wofür er sich giebt, nur ein untergeordneter Participialsatz. Oft hat man ihn als Hauptsatz behandelt, wenn nicht geradezu dafür ausgegeben. Aber dies rührt, ebenso wie die Ausdehnung der πάντες in V. 23 auf alle Menschen, bloß von der irrigen Meinung her, daß der Apostel hier eigens und in ganz allgemeiner Weise die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben entwickeln wolle. Wenn er das wirklich im Sinne hätte, dann müßte in der That V. 24 als der wichtigste Punkt in der ganzen Darlegung ein Hauptsatz sein. Aber der Apostel setzt alles in dem Verse

Gesagte vielmehr als bekannt voraus und verwertet es bloß als Beweismittel für einen vorher ausgesprochenen Satz, als Beweismittel für das sola fide. Dem entspricht genau der untergeordnete Wert des 24. Verses.

Durch die an Christo Jesu haftende Erlösung ist die Rechtfertigung der Glaubenden vermittelt. Diese Aussage aber wird in V. 25 ff. sofort näher bestimmt. Erlösung gab es ja auch schon auf alttestamentlichem Boden. Das Unterscheidende der christlichen Erlösung, dies werden wir im Folgenden hervorgehoben finden, — und wiederum ist es nicht eine ganz allgemeine Erlösungslehre, was uns geboten wird.

Hier kommen wir nun zu dem Ausdrucke ἱλαστήριον, der unsere sonderliche Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Für seine Erklärung ist das richtige Verständnis des Verbums προέθετο maßgebend. Dies hat nun kürzlich Godet aufs neue im Sinne des „Sich-etwas-vorsetzens“, des „In-Aussicht-nehmens“ gefaßt, doch kann eine so vereinzelte Stimme nicht aufkommen gegen die übrigens fast einhellige und wohlbegründete Annahme der heutigen Ausleger, daß die ursprüngliche, sinnliche Bedeutung des öffentlichen Ausstellens hier Anwendung finde. Daran haben wir aber in der That schon den ausreichenden Entscheid, wie ἱλαστήριον zu nehmen sei. Gegen die unbestimmte Wiedergabe mit „Sühne“ oder „Sühnmittel“ hat man richtig bemerkt, zu dem eine bestimmte öffentliche Erscheinung anzeigenden προέθετο werde auch ein ebenso bestimmtes, anschauliches Objekt erfordert. Der gleiche Einwand trifft aber auch die maskulinische Fassung, nach welcher ἱλαστήριον der Accusativ des Adjektivs ἱλαστήριος und die Bedeutung wäre: „ein Sühnender“. „Als einen Sühnenden hat Gott Christum Jesum ausgestellt“, — in diesem Satze ist wieder das Verbum ebenso anschaulich und bestimmt, wie das Objekt unbestimmt. Eine gänzliche Beziehungslosigkeit waltet aber auch zwischen dem Verbum und der meist angenommenen Bedeutung „Sühnopfer“ ob. Oder welche Beziehung sollte bestehen zwischen der Thätigkeit eines Herausrückens ans Licht der Öffentlichkeit und zwischen einem Sühnopfer? Der Versuch, eine herzustellen, bringt wunderliche Ergebnisse zutage. Entweder hat προέθετο besonderen

Ton, und dann kommt man auf die falsche Vorstellung, der Regel nach finde ein Sühnopfer im Verborgenen statt; oder aber das Verbum ist unbetont, — und dann wird der Anschein erweckt, als ob Herausstellung der gewöhnliche, durch die Natur der Sache vorgeschriebene Ausdruck für dasjenige sei, was mit einem Sühnopfer geschieht. In Wirklichkeit verhält es sich ja so, daß dem Sühnopfer Öffentlichkeit freilich als stetiges, aber doch nur zufälliges, lediglich begleitendes Merkmal anhaftet. Man verzichtet denn auch auf jede innere Beziehung zwischen Verbum und Objekt und kann sich hierzu deshalb ohne großen Entschluß verstehen, weil man es trotz des Verlangens nach Anschaulichkeit aufgegeben hat, mit der sinnlichen Bedeutung von *προέθετο* Ernst zu machen. „Gott hat Christum Jesum in der Weise zum Sühnopfer gemacht, daß derselbe als solches vor aller Welt Augen da steht“, — dies etwa soll der lange Gedanke sein, der in die kurzen Worte: *ὃν προέθετο ἱλαστήριον* zusammengedrängt wäre. Aber worin soll denn jene Allerweltssichtbarkeit Jesu als des Sühnopfers bestehen? Man müßte an seine allgemeine Verkündigung durch das Evangelium denken, aber, wie schon zu Anfang bemerkt, der Gedanke an das Evangelium liegt unserem Abschnitte durchaus fern. Mit der Bewirkung, nicht mit der Verkündigung der Gottesgerechtigkeit hat er es zu thun. So bliebe also nur übrig, der an Jesu vorgenommenen Opferhandlung selbst im Verhältnisse zu anderweitiger Opferung eine ungewöhnliche Offenkundigkeit beizumessen, was ja aber ganz unangänglich ist.

So kommen wir denn zu einer noch übrigen Deutung von *ἱλαστήριον*. Origenes hat sie zuerst vorgetragen, Luther und Calvin, wenn schon letzterer nicht ohne Schwanken, sind ihr gefolgt, auch Bengel ist ihr noch zugethan; dann aber sehen wir die Ungunst der Zeit sie zu Grabe tragen. „Valeat absurda explicatio!“ ruft ihr Fritzsche verächtlich nach, und Rückert spricht ihr gar das Verdammungsurteil. Seitdem indessen Olshausen und Tholuck die schon fast verschollene von den Toten zurückgeholt haben (vgl. auch Benecke, Funke in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1842, S. 314 f.; Delitzsch, Hebräerbrief, S. 719; Ferd. Weber, Vom Zorne Gottes, S. 273), seitdem überdies

Philippi sie in tüchtiger Weise begründet und namentlich Ritschl (Rechtf. u. Vers., Bd. II, S. 169ff.) das Gewicht seines Namens für sie in die Wagschale geworfen, darf sie als völlig wieder zu Ehren gebracht gelten.

Das ist die Deutung, nach welcher ἱλαστήριον hier ebenso wie Hebr. 9, 5 die griechische Übersetzung des hebräischen Ausdrucks כַּפֹּרֶת, dieser Bezeichnung für die Platte über der Bundeslade, vorstellt. 2 Mos. 25, 17 wird כַּפֹּרֶת von den Septuaginta mit ἱλαστήριον ἐπίθεμα und von da stehend mit dem substantivierten ἱλαστήριον allein wiedergegeben. Schreibt nun der Apostel an schriftkundige Christen, so ist es für diese ohne weiteres klar, wie er verstanden sein will, zumal nachdem προέθετο vorausgegangen. Denn zwischen der Kapporeth und einer Herausstellung an die Öffentlichkeit findet allerdings eine innere Beziehung, nämlich *eine gegensätzliche*, statt. Die Kapporeth hatte ihre Stelle in der Verborgenheit des Allerheiligsten, Christus Jesus aber ist als ihr neutestamentliches Gegenbild von Gott öffentlich ausgestellt worden. Um diesen Gegensatz anzudeuten, steht προέθετο mit großem Nachdrucke voran. In den drei ersten Evangelien lesen wir, nach Jesu Tode sei der Vorhang des Tempels zerrissen. Wir sind gewohnt, dieses Begebnis als ein Sinnbild des Endes der alttestamentlichen Opferreligion zu verstehen. Nun, hier haben wir dieselbe Sache, nur anders gewandt. Nach der dortigen Darstellung, sowie auch nach Hebr. 4, 16 und 10, 19ff., können alle zur Kapporeth hinein, nach der hiesigen kommt die Kapporeth zu allen heraus. Beide Male handelt es sich um das Aufhören des Gesetzes und seiner Schranken.

Aber, wendet man (Hofmann) gegen die Bezeichnung Christi als einer Kapporeth ein, dies alttestamentliche Wort kennen wir ja bloß als Eigennamen eines ganz bestimmten Einzeldinges und nicht als Appellativum. Müßte nicht wenigstens τὸ ἱλαστήριον ἡμῶν zu lesen stehen? Indessen wie, wenn die verlangte Näherbestimmung in διὰ πίστεως und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι allerdings nachfolgt? Gesetzt aber auch, sie thue es nicht, bedarf es ihrer denn wirklich? Daß Eigennamen zu Appellativis von der Bedeutung der bezeichnendsten Eigenschaft ersterer erweicht werden, zählt durchaus nicht

zu den Seltenheiten. Ganz gewöhnlich nennt man jeden beliebigen glänzenden Redner einen Demosthenes oder Cicero, jede Freudenstätte ein El Dorado, jede Prachtanlage ein Tivoli. Bei unserem großen Dichter erscheint Leipzig als ein Klein-Paris und um nur ein Beispiel aus unserer homiletischen Sprache anzuführen, wie geläufig ist im Anschlusse an 1 Sam. 7, 12 die Redensart geworden: „Laßt uns ein Eben-Ezer errichten!“ Weshalb denn sollte nicht auch das unbenommen sein, Christum Jesum eine Kapporeth zu heißen, wofern nur zwischen diesem Geräte und ihm eine wesentliche Vergleichbarkeit obwaltet?

Und eine solche ist thatsächlich vorhanden. Auf der Kapporeth thronte Jehova in lichter Wolke. Dort war er mit seiner Herrlichkeit und Gnadenmacht unter Israel gegenwärtig. Daß für die Gemeinde des Neuen Testamentes Christus Jesus der Ort sei, da in entsprechender Weise Gottes gnadenvolle Herrlichkeit strahlt, ist gewiß nicht, wie man geurteilt hat, ein „unpassender, künstlicher und gezwungener“ (Köllner), sondern ein ebenso wahrer als einfacher Gedanke. Und wenn für denselben auf 2 Kor. 4, 6 verwiesen wird (Ritschl), wo es Paulus für apostolische Aufgabe erklärt, die γνῶσις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ Ἰησοῦ aufleuchten zu lassen, so dürfen wir die Vergleichung dieser Stelle mit der uns vorliegenden sogar über den Ausdruck ἱλαστήριον hinaus auch auf προέθετο ausdehnen. Auf dem Angesichte Christi Jesu strahlt Gottes Herrlichkeit und zu dem Zwecke, daß sie erkannt werde. Diese ihre Öffentlichkeit, das ist es gerade, worauf das Hauptgewicht der Aussage ruht.

Hiermit scheint denn jede Sühnebedeutung aus dem Ausdrucke ἱλαστήριον beseitigt und erst durch die beigefügten Worte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι mit ihm verbunden zu werden. In der That ist es so die Meinung von Ritschl. Christus Jesus als Kapporeth gilt ihm für den Vertreter Gottes uns Menschen gegenüber und nur hierfür. Wie aber die Kapporeth des Alten Testamentes Israel die gnadenvolle Gottesgegenwart nur unter der Bedingung vermittelte, daß sie mit Blut besprengt wurde, so erlangt nach des genannten Theologen Urteil auch die in Christo uns zugute vorhandene Gottesgnade ihre Wirksamkeit erst durch die sühnhafte

Vergießung seines Blutes, erst durch den Gehorsam, den er als Mensch Gott gegenüber leistet (vgl. a. a. O. S. 172f. 236f.). Dem zufolge würden sich Kapporeth und Sühne in der nämlichen Art von einander unterscheiden, aber gegenseitig ergänzen, wie Christi Gottheit und Menschheit. Daß dies klar gedacht sei, läßt sich gewiß nicht bestreiten. Und daß ἱλαστήριον schlechterdings etwas Gottgehöriges, also keinesfalls eine Sühne oder ein Sühnopfer, bezeichnen muß, mit anderen Worten, daß in dem Ausdrucke notwendigerweise eine Vertretung Gottes uns gegenüber liegt, dafür beruft sich Ritschl sehr richtig auf die nachfolgende Zweckangabe εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Gottes ist die zu erweisende Gerechtigkeit, Gottes muß daher auch sein, wodurch er dieselbe als durch ihr Mittel bezweckt und erreicht. Es dürfte aber dennoch eine zutreffende Bemerkung Hofmanns bleiben, wenn der Apostel das ἱλαστήρον von der Kapporeth verstehe, so meine er letztere auch in der durch jenen griechischen Namen angezeigten Bedeutung. Sofern es den Wert einer allgemeinen Regel beansprucht, muß besagtes Urteil freilich Zurückweisung erfahren, und derjenige ist gewiß am wenigsten zur Aufstellung dieser Regel befugt, welcher selbst behauptet, das ἱλαστήριον der Septuaginta sei eine verkehrte Übersetzung, wie Hofmann es thut. So darf man unsere Deutung der Stelle auf die Kapporeth doch nicht in Schwierigkeiten zu verwickeln suchen, daß, wenn die griechische Sprache keinen passenden Ausdruck für dies heilige Gerät darbietet, man darum den Apostel zwingt, auch auf dessen wahren Sinn zu verzichten, oder aber sich seiner Erwähnung überhaupt zu enthalten. Nur wenn es eine Mehrheit von überdies durchaus zutreffenden griechischen Bezeichnungen jenes Gerätes gäbe, was doch nicht der Fall ist, könnte aus der angewendeten etwas für die Richtung gefolgert werden, nach welcher der Gegenstand in Betracht kommt. Allein thatsächlich liegt es nun an unserer Stelle doch so, daß die von dem griechischen Ausdrucke ἱλαστήριον erweckte Sühnevorstellung nicht einfach aufgegeben, sondern ihres Unzutreffenden nur durch Übersetzung aus der heidnischen in biblische Denkweise entledigt werden will. Das nachfolgende ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι verbietet denn doch schlechterdings, bei der Deutung des ἱλαστήριον gänzlich vom Wortsinne

des Ausdrucks abzusehen. Der Apostel sollte sich denselben aus den Gedanken geschlagen, dann aber gleich schon im nächsten Augenblicke wieder von der Sühne gehandelt haben? Wie unwahrscheinlich!

Droht nun von dieser Erwägung der oben gewonnenen Einsicht, daß unter ἱλαστήριον die Kapporeth verstanden sei, wirklich Gefahr? Man sagt, die Kapporeth sei nach dem Alten Testamente Symbol der Nähe Gottes und nur dies, nicht zugleich auch Symbol seiner vergebenden Gnade. Das sühnende Blut werde nur deshalb an sie gesprengt, weil es zu Jehova hingelangen solle. Aber kann und muß sühnendes Blut Gott an seinem Thronsitze erreichen, so wird dieser ja eben hierdurch zugleich eine Sühn- und folglich auch eine Gnadenstätte. Er ist eine wunderliche Behauptung, der Machtspruch Fritzsches gegen Tholuck (Verdienste D. Tholucks um die Schrifterklärung, S. 34), mit Gottes Gnade sei die Kapporeth erst von den späteren Juden in Verbindung gebracht worden, und als blutbesprengte habe sie zur Gnade gar kein Verhältnis. Der Apostel braucht sich nicht erst durch die Septuaginta oder durch das spätere Judentum irre führen zu lassen, um das heilige Gerät als Sühnort zu verstehen. Ist es ein solcher aber als blutbesprengter Gottesort, so hat weiter die Frage ihr gutes Recht, ob sich Paulus das Verhältnis nicht vielmehr umgekehrt denke: Als Sühnort ist die Kapporeth blutbesprengt und in der gleichen Eigenschaft des Sühnortes wird sie dann weiter auch das, wozu sie von Gott in Aussicht genommen ist, nämlich die Stätte seiner Gegenwart. So lange wir nicht bestimmten Grund zu einer abweichenden Annahme haben, müssen wir voraussetzen, der Apostel denke so, wie das Alte Testament; dieses aber denkt, wie zuletzt angegeben. כַּפֹּרֶת verhält sich zu ἱλαστήριον nicht im mindesten anders, als כִּפֶּר־עַל zu ἐξιλάσκεσθαι. Beide Übersetzungen sind gleich richtig und gleich verkehrt. Weder „Fußschemel“ (so Ewald, Die Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg., S. 165), noch „Deckel“ (so die meisten; vgl. dagegen Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament, S. 5 und dessen Art. „Bundeslade“ im Handwörterbuch der biblischen Altertümer, auch Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl., S. 379), sondern „Decker“,

diesen Ausdruck in dem geprägten Sinne der Opfersprache verstanden, ist die Wortbedeutung von כַּפֹּרֶת, wie „Scheider" diejenige von פָּרֹכֶת. Vermöge des an sie gesprengten Blutes deckt die Kapporeth die Seelen der Heilsgemeinde von wegen ihrer Sünden vor dem Angesichte Jehovas, so daß der Sünde ungeachtet die Gottesgemeinschaft fortdauern kann, und erst auf dieser deckenden Wirkung der Kapporeth beruht es, daß sie wird, was sie sein *soll*, die Stätte der göttlichen Heilsanwesenheit, — wie sie Hebr. 4, 16 genannt wird, der *θρόνος τῆς χάριτος*, nach Luthers auch an unserer Römerbriefstelle befolgten Übersetzung der „Gnadenstuhl". Die blutbesprengte Kapporeth ist also nicht eine zusammengesetzte Vorstellung, sondern eine einfache; es gehört mit zu ihrem Begriffe, deckendes, sühnendes Blut an sich zu tragen. Nur bei dieser Annahme erklärt sich der Name des Gerätes. Die Vertretung Gottes den Menschen und die Vertretung der Menschen Gott gegenüber, beides ist in der alttestamentlichen כַּפֹּרֶת, ist ebenso in des Apostels *ἱλαστήριον* zugleich enthalten, in eins zusammengefaßt. Dieser Reichtum des sich ergebenden Sinnes dient ebenso wie dessen aufgezeigte genaue Angemessenheit an das Vorbild des Alten Testamentes der origenistischen Erklärung unserer Stelle noch zu besonderer Empfehlung.

Die sühnhafte Gottesstätte des Alten Testamentes war im Allerheiligsten verborgen. Ihr neutestamentliches Gegenbild Christus Jesus ist an die Öffentlichkeit herausgestellt worden. Jetzt macht uns die Beifügung *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* mit einem weiteren Unterschiede bekannt. Christus Jesus ist ein mit seinem eigenen, nicht mit fremdem, nicht mit Tierblut besprengte Kapporeth. Daß des Apostels Worte in dieser Gegensätzlichkeit verstanden sein wollen, erhellt aus der ungewöhnlichen Stellung des *αὐτοῦ* (vgl. Weiß, 6. Aufl. von Meyers Komm.), der zufolge dasselbe allen Ton auf sich zieht. Und um so leichter kann es ihn ganz auf sich ziehen, wenn mit *ἐν τῷ αἵματι* dem *ἱλαστήριον* gegenüber nichts Neues mehr ausgesagt wird; wenn, anders ausgedrückt, in dem letzteren der Sühnebegriff schon mit enthalten war, — ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dessen, was wir im Vorstehenden gegen Ritschl ausführen mußten.

Was aber machen wir nun mit der noch vor ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι stehenden Bestimmung διὰ πίστεως? Bisher haben wir den Begriff der πίστις stets stark betont gefunden. So wird es hier wohl nicht anders sein. Im Gegensatze wozu aber wird dann διὰ πίστεως den Ton haben? Gewiß auch im Gegensatze zu etwas Alttestamentlichem. Nun war auf alttestamentlichem Boden die Kapporeth, diese sühnhafte Gnadenstätte, in die Anstalt des Gesetzes mit seinem ganzen Apparate eingeschlossen, nur Mitgliedern des Judenvolkes kam die Kapporeth zugute. Ganz anders Christus. Er ist Sühn- und Gnadenstätte nur mittelst Glaubens, ist es für jeden, der ihn nur dazu haben will. Legen wir also auf προέθετο, auf διὰ πίστεως und auf αὐτοῦ den Ton und lassen wir den Ausdruck ἱλαστήριον selbst ganz unbetont! Denken wir ferner nach ὁ θεός und nach διὰ πίστεως ein Komma gesetzt! So werden wir den Apostel richtig verstehen. „Gott hat Christum Jesum herausgestellt, eine Kapporeth nur mittelst Glaubens, eine Kapporeth mit ihrem eigenen Blute." Will übrigens jemand nach üblicher Weise ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι lieber mit προέθετο verbinden, statt es als zweite Näherbestimmung von ἱλαστήριον mit διὰ πίστεως als der ersten parallel laufen zu lassen, so machen wir ihm, falls er sich nur bei jener gewöhnlichen Verbindung etwas Klares denken kann, kein Verbrechen daraus. Aber der Grund wenigstens, auf den man sich beruft, ist für uns nicht mehr stichhaltig. Man sagt: Gehörte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu ἱλαστήριον, so müßte es als das Objektive doch wohl dem subjektiven διὰ πίστεως voranstehen. Aber ist die πίστις hier im Gegensatze zur Gesetzeszugehörigkeit der alttestamentlichen Kapporeth gedacht, so ist keine andere Stellung der beiden Bestimmungen möglich, als die vorfindliche, und „objektiv" und „subjektiv" bleiben ganz abseits liegende Gesichtspunkte. Erst auf einer Anordnung des Gesetzes beruht es, daß die Kapporeth, wie vorhanden sein, so auch mit Blut besprengt werden mußte. Dem entsprechend muß auf der neutestamentlichen Gegenseite zuerst die Nicht-Gesetzes-, sondern lediglich Glaubensbedingtheit der Kapporeth ausgesprochen werden. Dann erst wird auch die Unabhängigkeit von der immerhin einzelnen, wiewohl

wesentlichen, Gesetzesvorschrift betont, nach welcher es des Opferblutes bedurfte. Christus Jesus ist in sich selbst schon das Opfer. Auch nach dieser Seite braucht er sich durch Gesetzliches nicht zu ergänzen.

Wenn wir von hier aus einen Rückblick werfen, so haben wir eine dreifache Aussage in V. 21 gefunden: — *χωρὶς νόμου*, *πεφανέρωται* und *μαρτυρουμένη* war betont. Einer dreifachen Aussage begegneten wir desgleichen in V. 22: — *θεοῦ*, *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, jedes hatte seine selbständige Geltung. Eine dreifache Aussage trafen wir ferner in V. 24 an: — *δωρεάν*, *τῇ αὐτοῦ χάριτι* und *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* waren mit gleichem Gewichte einander nebengeordnet. Auf eine dreifache Aussage stießen wir schließlich auch in V. 25: — *προέθετο*, *διὰ πίστεως* und *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* beanspruchte jedes besonderen Nachdruck.

Am Ende des 25. Verses hebt nunmehr eine Bestimmung an, die bis zum Schlusse des 26. reicht. Daß auch hier, nur in zum Teil anderer Weise, Symmetrie herrscht, ist leicht zu sehen. Dem Anfange *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ.* läuft offenbar der Abschluß *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον κτλ.* als mit ihm inhaltsgleich parallel. Aber das erste der parallelen Glieder ist nun viel weiter ausgeführt, als das zweite. Gehen wir auf diese weitere Ausführung ein, so zieht zunächst die Erwähnung der *προγεγονότα ἁμαρτήματα* unsere Aufmerksamkeit auf sich: Ist es nicht verwunderlich, daß, soviel wir sehen, noch niemand den Hinblick auf den alttestamentlichen großen Versöhnungstag wahrgenommen hat, welcher in der Anführung der *προγεγονότα ἁμαρτήματα* sichtlich enthalten ist, ja daß sogar dann, wenn wirklich das Alte Testament zur Aufhellung unsrer Stelle verwertet wurde, man eher noch die entlegene שְׁנַת הַיּוֹבֵל heranzog (Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes), als den naheliegenden יוֹם הַכִּפֻּרִים? Alle Jahre einmal wurden am großen Versöhnungstage die vorher vorgefallenen Vergehungen gesühnt und so Gottes Gerechtigkeit ins Licht gesetzt. Hierzu bedurfte es also des wichtigsten Aktes der — einzig an jenem großen Ver-

söhnungstage geschehenden — Besprengung der Kapporeth mit Blut. Kein Zufall also ist es, daß wir die προγεγονότα ἁμαρτήματα und das ἱλαστήριον so nahe bei einander erwähnt finden. Und so wird es sich denn auch hinsichtlich des Tonwertes mit jenen ebenso wie mit diesem verhalten. Wie ἱλαστήριον allen Prädikatsnachdruck an seine Umgebung abtrat, so werden es die προγεγονότα ἁμαρτήματα gleichfalls thun.

Sofort zeigt sich auch, daß dem wirklich so ist. Wir lesen nicht bloß, Gott habe seine Gerechtigkeit am großen Versöhnungstage beweisen wollen hinsichtlich der vorherigen Sünden, sondern das lesen wir, er habe es thun wollen wegen Vorbeilassung, wegen Übersehung derselben. Wiederum ist uns darin etwas die christliche Erlösung von der jüdischen Unterscheidendes angegeben. Denn auf alttestamentlichem Gebiete fand vor dem großen Versöhnungstage keineswegs eine Übersehung der Sünden statt. Im Gegenteil, auch vorher wurde alle Tage geopfert. War das Sühnopfer des יוֹם הַכִּפֻּרִים schon das hauptsächlichste, dennoch trat es auch wieder nur ergänzend und nachhelfend zum sonstigen Opfer hinzu. Anders das Opfer des neutestamentlichen großen Versöhnungstags. Da thut dieses Opfer alles für sich selbst allein, und vorher findet lediglich πάρεσις statt. Das Opfer Christi ist vollgenugsam. Vor demselben hat nichts schon Platz gegriffen, was zur Sühne der Sünden diente. Die alttestamentlichen Opfer sind so gut wie die heidnischen, neutestamentlich angesehen, wie Hebr. 10, 1 es ausdrückt, bloße Schattenbilder gewesen, die auch nur Schatten zum Erfolg haben konnten: vor Christo gab's in Wahrheit lediglich πάρεσις. Was andernfalls hätte der Fall sein müssen, nämlich daß Christus πολλάκις ἀπὸ καταβολῆς κόσμου gelitten (Hebr. 9, 26), es hat nicht stattgefunden. Nach Maßgabe der vor Christo geübten πάρεσις will denn auch ferner geradezu die vorchristliche Zeit beurteilt werden. Es sollte damals wirklich so sein, wie es war. Die laufende Zeit war eben nicht für Gerechtigkeitserweisung, sondern für πάρεσις da. Letztere fand statt ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, d. h. zu einer Zeit, welche geradezu die Zeit der Geduld Gottes genannt werden muß, wobei θεοῦ in einem eigenschaftlichen Sinne

steht, der genugsam erklärt, weshalb dafür nicht vielmehr einfach αὐτοῦ gesetzt ist (sowohl gegen Ritschl, als gegen Hofmann und Weiß). Auch anderwärts bezeichnet Paulus die vorchristliche Zeit ähnlich, wie hier. Apg. 17, 30 redet er von ihr als von χρόνοις τῆς ἀγνοίας, welche Gott übersehen habe. Aber freilich, eine Geduldszeit Gottes hatte nur darin Möglichkeit und Wirklichkeit, daß eine nachherige Zeit der Gerechtigkeitserweisung in Aussicht stand. Und so hören wir denn den Apostel in einer dem ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ nebengeordneten Bestimmung sich auch noch über jene spätere Zeit äußern. Mit den Worten: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ erklärt er jene spätere Zeit für die christliche Jetztzeit. Die unter der Geduld Gottes in Aussicht genommene Gerechtigkeitserweisung, *so sagt* er, sei, wie der Artikel zwischen πρός und ἔνδειξιν anzeigt, eben diejenige gewesen, zu deren Herbeiführung nach dem vorher Gesagten Christus Jesus in seiner Eigenschaft als ἱλαστήριον dient, also die jetzige, die christliche. Die Gerechtigkeitserweisung sollte erfolgen wegen — διά — der vormaligen πάρεσις, und diese wiederum hatte Raum gewonnen eben in Absehung — εἰς — auf jene jetzige Gerechtigkeitserweisung. So kehrt das Ende der von V. 25 bis in die Mitte von V. 26 reichenden Bestimmung in ihren Anfang zurück. Der auf die Verwendung Christi Jesu als ἱλαστήριον gefolgte νῦν καιρός, die christliche Zeit, sie tritt als die einzige Heilszeit heraus. Auch hier also wieder eine dreifache Tonstelle: διὰ τὴν πάρεσιν, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ und ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Vor Christo nur Geduld, nur Durch-die-Fingersehen! Aller Gerechtigkeitserweis in die christliche Jetztzeit zusammengelegt! Dann folgt aber, was in der abschließenden, jetzt gleichfalls über ihre Prädikatsstelle keinen Zweifel mehr lassenden Bestimmung steht: Gott ist gerecht, und gerechtmachend denjenigen, welcher nur des Glaubens an Jesum ist. Giebt es einen Weg, auf dem Gott seine Gerechtigkeit wahren und doch auch den Menschen als einen Gerechten zu stehen kommen lassen kann, so muß, wer nur jesusgläubig ist, an dieser menschlichen Gerechtigkeit teilhaben. Das Gesetz hat nichts mit dabei zu thun. Sola fide.

Und was haben wir nun aus den Versen 24—26 über das Wesen und die Notwendigkeit von Sühne, sowie im Zusammenhange hiermit über die Möglichkeit einer Rechtfertigung des Sünders gelernt? Gar nichts. Aber geht es uns hierin nicht anders als allen übrigen Auslegern, die ja auch das in jener Beziehung Gewünschte hinter und zwischen den Zeilen lesen müssen, so sind wir anderseits in dem entschiedenen Vorteile, daß wir etwas Bestimmtes anzugeben vermochten, was der Apostel statt dessen sagt, was er nicht sagt. Über das die christliche Sühne und Rechtfertigung von der jüdischen Unterscheidende sind wir belehrt worden. Da war es nun gar nicht mehr möglich, daß uns die allgemeinen Wahrheiten von Sühne und Rechtfertigung hätten vorgeführt werden sollen. Diese Wahrheiten rechnen ja nicht zu dem Unterschiedlichen des Christentums, sondern zu dem ihm mit dem Judentume, sowie überhaupt mit aller Religion Gemeinsamen. Nur einfach vorausgesetzt mußte es hier werden, daß Sühne notwendig, Rechtfertigung möglich sei und weshalb, und so geschieht es denn auch. Demgemäß kommt zwar jenes Daß, nicht aber auch dieses Weshalb wenigstens in den unbetonten Stellen der Verse 24—26 zum Ausdruck. Die betreffenden Stellen bilden den Zirkeleinsatz, um welchen der Apostel den Kreis der christlichen Bestimmungen herumlegt, sie sind die Subjekte, die mit christlichen Prädikaten versehen werden. So ersehen wir denn: Es bedarf eines *ἱλαστήριον*, es bedarf einer *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ*, es bedarf, was mit dem Zweitgenannten dasselbe ist, eines Ausgleichs zwischen dem *δίκαιον εἶναι* Gottes und seinem *δικαιοῦν* (*τὸν ἀσεβῆ*, vgl. 4, 5). Denn offenbar im Sinne der Ausgleichung treten diese beiden Begriffe neben einander, zur sicheren Widerlegung der Ansicht von ihrer völligen Gleichbedeutung (gegen Ritschl, Rechtf. u. Vers., Bd. II, S. 216 f.). Aber all jenes, was freilich zur Aussprache kam, hat im vorliegenden Zusammenhange doch nur untergeordneten Wert. Von dem Weshalb erfahren wir nichts.

Wir fassen unsere Auslegung des Abschnitts zusammen. *Εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, das ist sein Haupt- und Höhepunkt, das Facit aus dem Vorherigen und das durch

das Nachherige zu Beweisende. Der Beweis liegt darin, daß alle Glaubenden unterschiedslos Sünder sind und die Rechtfertigung als eine solche erfahren, die alle Mitwirkung des Gesetzes ausschließt und sich demnach einzig eben auf den Glauben gründet. Zunächst schließt die christliche Rechtfertigung die Werke des Gesetzes von sich aus: Die Rechtfertigung geschieht umsonst, durch Gnade, durch Erlösung. Sodann aber schließt diese christliche Rechtfertigung die Erlösung des Gesetzes von sich aus: — Ist sie Erlösungsrechtfertigung, so doch keine gesetzliche. Nein, als Kapporeth ist Christus Jesus aus dem Bereiche des Gesetzes herausgestellt, mittelst Glaubens wirksam, das Opferblut, mit dem die Kapporeth zu besprengen ist, an sich selbst besitzend. So ist die Erscheinung der neutestamentlichen Kapporeth durchaus allem Gesetzlichen fremd. Und wie ihre Erscheinung, so auch ihr Zweck. Die Gerechtigkeitserweisung, auf welche es mit der Wirksamkeit dieser Kapporeth abgesehen ist, will hinter sich nur Durch-die-Finger-sehen, nur Geduld haben, selbst will sie ganz der christlichen Gegenwart angehören. Wie vorhin durch *προέθετο* hinsichtlich des Raumes, so wird jetzt durch *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* hinsichtlich der Zeit das christliche Heil den jüdischen Grenzen entrückt. Dann aber gilt es wirklich nur ein Kind der neuen christlichen Zeit, es gilt nur des Glaubens an Jesum zu sein. Die Gottesgerechtigkeit kommt wirklich, was zu beweisen war, *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Das Ergebnis lautet mit einem Wort: Sola.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Evangelienfrage.

Von

Dr. Bernhard Weiß.

Mit besonderer Beziehung auf den Aufsatz von D. W. Beyschlag: „Die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien" (Theol. Stud. u. Krit. 1881, Heft 4, S. 565 ff.).

Eben hatte ich in der „Theologischen Litteraturzeitung" (1881, S. 182) die Erklärung Holtzmanns gelesen, wonach derselbe seine Urmarkus-Hypothese im wesentlichen zurücknimmt und nicht zu bemerken unterläßt, daß meine „dagegen ins Feld geführten Instanzen gegenstandslos" geworden seien, als mir das Heft der „Studien und Kritiken" zur Hand kam, in welchem Beyschlag dieselbe in neuer Gestalt vertritt und eingehend gegen meine Ausführungen verteidigt. Allerdings gewinnt dieselbe nunmehr ein sehr anderes Gesicht. In dem Maße, in welchem sich sein Bild von der „apostolischen Spruchsammlung" dem Bilde der „apostolischen Quelle", wie ich es gezeichnet, nähert, indem er eine Fülle von Stoffen, die Holtzmann derselben einst absprach, ihr wieder vindiziert, wird sein „Urevangelium" unserem Markus verwandter und die Differenz der angeblich in letzterem vorliegenden Bearbeitung des ersteren von diesem selbst für die kritische Frage unerheblicher. Immerhin bleibt noch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen unseren Auffassungen zurück, indem ein nicht geringer

Teil von Rede- und Erzählungsstücken bei Markus ihm im wesentlichen als originale Konceptionen erscheinen, die ich nur für sekundäre Bildungen halten kann und in ihrer ursprünglichsten Gestalt in unserem Matthäusevangelium aus der ältesten Quelle noch treuer erhalten finde.

Es lag mir wohl das Bedenken nahe, ob ich es wagen dürfte, die Leser dieser Blätter nochmals mit der Diskussion dieser Meinungsverschiedenheit zu behelligen. Ich habe in meinen Evangelienkommentaren so vollständig alles gesagt, was ich für meine Ansicht anzuführen weiß und wovon der Natur der Sache nach mein verehrter Mitarbeiter auf diesem Gebiete doch nur einzelnes berühren konnte, daß die Leser fürchten müssen, nur crambem bis terque recoctam zu empfangen. Ich habe in meinem „Leben Jesu" versucht, vom historisch-kritischen Gesichtspunkte aus den Beweis zu liefern, daß meine exegetisch-kritischen Resultate sich auch bewähren, wenn man versucht, das aus unseren Quellen sich ergebende geschichtliche Bild des Lebens Jesu mit dem Bilde zu vergleichen, das die Einzelheiten desselben in jedem unserer vier Evangelien gewinnen, und die Entstehung des letzteren zu erklären. Ich könnte hiernach meine Arbeit auf diesem Gebiete als abgeschlossen betrachten und es ihr selbst überlassen, sich abweichenden Anschauungen gegenüber geltend zu machen und Überzeugungskraft zu gewinnen. Wenn ich trotzdem, an die Arbeit Beyschlags anknüpfend, noch einmal das Wort nehme, so geschieht es, weil ich glaube, dabei einige allgemeinere Gesichtspunkte zur Sprache bringen zu können, welche für die Beurteilung der einzelnen kritischen Differenzen von entscheidender Bedeutung sind.

Es ist mir ja nicht selten vorgeworfen worden, daß meine Anschauung von dem Verhältnis der drei ersten Evangelien und ihren Quellen von vornherein im Vergleich mit der Urmarkushypothese (wie ich sie einmal nennen will, weil an die Unterscheidung des zweiten Evangeliums von der allen drei Synoptikern zugrunde liegenden erzählenden Schrift sich doch nun einmal alle Differenzen anknüpfen, welche meine Ansicht von dem Verhältnis der beiden ersten Evangelien unter einander und zu der sogen. Spruchsammlung von der Holtzmanns, Weizsäckers, Bey-

schlags u. a. unterscheiden) als eine viel künstlichere und kompliziertere erscheine. Ob dies wirklich der Fall sei, möchte ich, nachdem ich nunmehr eine zusammenhängende Darstellung meiner Auffassung von der Genesis der Evangelienlitteratur in dem Quellenbuch meines Lebens Jesu gegeben habe, erneuter Prüfung anheimstellen. Wenn dieselbe von keinen anderen Schwierigkeiten gedrückt wird, als von den drei „großen Unwahrscheinlichkeiten", welche Beyschlag von vornherein gegen sie ins Feld führt (S. 570 f.), so möchte ich dem Resultate dieser Prüfung mit einiger Zuversicht entgegensehen. Am wenigsten schreckt mich der Vorwurf, daß ich „den einfach großen Durchblick Holtzmanns, nach welchem das redearme zweite Evangelium lediglich aus der erzählenden Hauptquelle, die beiden anderen mit ihren Redemassen aus jener Hauptquelle und der Spruchsammlung sich erklären", wieder aufgegeben habe. Erkennt doch gelegentlich Beyschlag selbst, daß man zuweilen das scheinbar Einfachere aufopfern müsse, weil es eben den vorliegenden Thatsachen nicht entspricht (vgl. S. 602); und wenn Beyschlag selbst die Vorstellung Holtzmanns bekämpft, als habe ein Evangelist irgend wahrscheinlicherweise die Absicht haben können, einer Schrift mit ausschließlichem Lehrgehalt eine mit ebenso überwiegendem Geschichtsstoff gegenüberzustellen (S. 598), wenn thatsächlich das älteste Papiaszeugnis gar nicht den λόγια des Matthäus etwa πραχθέντα, die Markus geschrieben habe, sondern λεχθέντα ἢ πραχθέντα gegenüberstellt, also der Vorstellung von einer ursprünglichen Duplicität evangelischer Quellen, die sich nach diesem Gesichtspunkt unterscheiden, jede geschichtliche Gewähr fehlt, so fragt sich doch sicher, ob jener „einfach große Durchblick" wirklich den Kern der Sache getroffen hat oder ob man nicht auf anderem Wege zum Ziele zu kommen versuchen dürfte.

Das führt aber direkt auf den ersten Haupteinwand Beyschlags. „Eine Quellenschrift, welche uns einfach und glaubwürdig als eine Zusammenstellung von Aussprüchen bezeichnet ist, soll daneben nicht bloß geschichtliche Anlässe solcher Aussprüche enthalten haben, sondern eine Menge von Mitteilungen, deren Schwerpunkt nicht ins Lehrhafte, sondern ins Thatsächliche fällt." Ich brauche hier nicht zu wiederholen, was oft genug über die Möglichkeit ge-

sagt ist, daß jene alte Notiz über die Matthäusschrift keineswegs notwendig die Absicht hatte, ihren vollen Inhalt zu beschreiben, oder daß sie lediglich auf die Haupttendenz der Schrift sich bezog. Ich muß hier einfach behaupten, daß Beyschlags eigene Vorstellung von der „apostolischen Spruchsammlung“ mit jener falschen Deutung der Papiasnotiz, welche er mir hier entgegenhält, bereits gründlich genug gebrochen hat. Eine Schrift, welche mit einer kurzen Notiz über den Täufer, mit der Tauf- und Versuchungsgeschichte begann, welche mit einer Notiz über die Volkswirksamkeit und Jüngerberufung zur Bergpredigt überleitete, welche den Hauptmann von Kapernaum und wahrscheinlich auch das kananäische Weib, welche eine Dämonenaustreibung und zwei Sabbatheilungen Jesu, welche den Besuch der Verwandten Jesu und die Erzählung von Maria und Martha enthielt, das ist doch schon längst keine reine Spruchsammlung mehr. Wo ist hier die Grenze zwischen den Erzählungsstücken, welche Beyschlag der Quelle zugesteht und welche er als ihr völlig fremdartig aufs entschiedenste abwehrt? Wenn er insbesondere die Dämonenaustreibung in der Dekapolis, die Jairustochter und den Epileptischen am Fuß des Verklärungsberges als solche nennt, deren ganzes Interesse ins Thatsächliche fällt, so fürchte ich, daß ihm hier überall die farbenreiche Markusdarstellung vorschwebt, nicht aber die Darstellung der Quelle, wie ich sie mir nach Abzug dessen, was der erste Evangelist zu ihrer Bereicherung aus Markus aufgenommen hat, denke. Auch habe ich wiederholt gezeigt, wie auch diese Erzählungen sich um ein denkwürdiges Wort Jesu drehen. Dies gilt aber von allen Erzählungsstücken, die ich der ältesten Quelle zuteilen zu müssen glaube; und daß ich irgendwo einfache geschichtliche „Mitteilungen“ ihr zugeschrieben habe, wüßte ich nicht.

Die zweite „große Unwahrscheinlichkeit“ formuliert Beyschlag also: „Ein Evangelist, wie unser zweiter, der unleugbar ein Gesamtbild des öffentlichen Lebens Jesu beabsichtigte, soll diese authentische Sammlung von Reden Jesu vor sich gehabt und sie hinsichtlich ihres sekundären, erzählenden Gehalts möglichst ausgebeutet, aber von dem Besten darin, den Reden Jesu, nur einen so kümmerlichen Gebrauch gemacht haben, daß er Berge von Schätzen un-

berührt gelassen hätte." Bei diesem Einwande hat doch mein verehrter Gegner sichtlich nicht erwogen, wie ich mir die Entstehung unseres zweiten Evangeliums denke. Da ich dasselbe für die von Papias bezeugte Markusschrift halte, so versteht sich ganz von selbst, daß ich den Evangelisten nicht als einen Schriftsteller denke, der aus schriftlichen Quellen arbeitet, also darüber reflektiert, wie weit er dieselben auskaufen will oder nicht. Markus erzählt, wie der Presbyter sagte, nach seinen Erinnerungen an die Mitteilungen des Petrus, oder vielmehr er sucht, wie Beyschlag von dem Verfasser der sogen. Grundschrift ganz richtig bemerkt, aus ihnen ein Gesamtbild des öffentlichen Lebens Jesu zusammenzustellen. Gerade darauf führe ich ja überall seine farbenreichen Detailerzählungen, seine lebensvollen Schilderungen zurück. Wenn ich annehmen zu müssen glaube, daß er die älteste Apostelschrift gekannt hat und darum vielfach unwillkürlich an die klassische Darstellungsweise derselben sich anlehnt, so ist das doch keine Ausbeutung ihres erzählenden Inhalts. Diese Geschichten hatte er alle auch von Petrus erzählen gehört, wie eben seine Detailausführungen uns bezeugen; und wenn ich für jene Anlehnungen „auf die relative Wahrheit der Gieselerschen Traditionshypothese von einem mündlichen Erzählungstypus zurückgreife", so geschieht es gerade, weil ich in jener ältesten Apostelschrift nur die erste Aufzeichnung des Erzählungstypus finde, wie er sich im Kreise der Urapostel zu Jerusalem gebildet hatte und eben infolge dieser Fixierung die evangelistische Erzählungsweise beherrschte. Vielfach wird derselbe freilich auch die Erzählungsweise des Petrus beeinflußt haben, obwohl derselbe daneben, wie jeder andere, ihren Rahmen mit den Details seiner eigenen Erinnerungen ausfüllte. Aber wenn ich trotzdem meine nachweisen zu können, daß dem Evangelisten die älteste Aufzeichnung dieser Erzählungen bekannt war, so geschieht es, weil ich überall in seinen Darstellungen derselben neben Bereicherungen aus dem Schatze seiner Erinnerungen an die Petrusmitteilungen auch rein schriftstellerische Umgestaltungen der im ersten Evangelium vorliegenden ältesten Erzählungsform und nicht selten die noch spürbare Verflechtung seiner Zusätze mit einem gegebenen Texte wahrzunehmen glaubte, welche die Annahme einer einheit-

lichen selbständigen Darstellung unmöglich macht. Auf diese Details ist eben Beyschlag nicht eingegangen, und doch liegt in ihnen gerade der Nerv meiner Beweisführung. Wenn ich wirklich nach Beyschlag S. 589 etwa die Hälfte des Erzählungsstoffes bei Markus der Spruchsammlung vindiziert hätte — ich habe nicht nachgerechnet —, wie soll mich das „bedenklich machen“, da es nur die Annahme auffällig bestätigt, daß die älteste Quelle nur die Aufzeichnung der im Apostelkreise, also auch von Petrus, am häufigsten erzählten Werken und Thaten Jesu war?

Nach meiner Vorstellung von der Entstehung des zweiten Evangeliums konnte Markus gar nicht darauf reflektieren, ob er von den Redeschätzen jener ältesten Quelle Gebrauch machen wollte. Es ist ja nur ein altes Vorurteil, daß dieses Evangelium arm an Redeelementen sei. Dasselbe hat, abgesehen von der Parusierede, welche eben darum notwendig aus einer schriftlichen Quelle entlehnt sein muß, keine längeren Reden, weil eben Petrus sicher nicht solche Reden recitierte, wenn er von Jesu erzählte, sondern einzelne Fälle berichtete, die durch irgendein merkwürdiges Wort Jesu sich dem Gedächtnis eingeprägt hatten, oder merkwürdige Gespräche, deren größten Teil ja gerade Markus auf Grund seiner Mitteilungen in die evangelische Überlieferung eingeführt hat. Für seinen Zweck, ein Gesamtbild des öffentlichen Lebens Jesu zu geben, genügte das eben völlig, ohne daß er deshalb ein „Jesusreden scheuender Evangelist“ genannt zu werden braucht. Auch wo er Spruchreihen bildet, deren Stoffe er, wie Beyschlag meint, aus der Petrusüberlieferung oder, wie ich glaube, aus der ältesten Quelle entlehnt hat, thut er es doch nur, wo er dieselben an einen bestimmten geschichtlichen Moment im Leben Jesu anknüpfen zu können glaubt. Wenn er die Parusierede ganz allein vollständig aufnimmt, so wird dies eben mit den lehrhaften Absichten seiner Schrift, welche ihm die Zeitverhältnisse an die Hand gaben, zusammenhängen. Aber wenn er sich genötigt sah, diese der ältesten Quelle zu entlehnen, da Petrus wohl erzählt haben konnte, welche Andeutungen Jesus über die Beziehung seiner Wiederkunft zu der letzten Trübsalszeit, die über Judäa kommen sollte, auf dem Ölberge auf Anlaß des Gesprächs über den Untergang des Tem-

pels gegebene, aber dieselbe sicher nicht in der Form einer großen Rede seinen Hörern eingeprägt hatte, so war ihm damit noch lange nicht die Frage nahe gelegt, ob er etwa auch andere Reden aus jener Quelle entlehnen sollte. Oder wenn hier und da in seiner Wiedergabe von Aussprüchen Jesu, durch die er einzelne Momente seines Lebens illustrierte, ihm nicht eine bestimmte Mitteilung des Petrus vorschwebte, sondern die Form, in welcher er sie aus den großen Redestücken der ältesten Apostelschrift kannte, so war das noch lange nicht eine schriftstellerische Benutzung dieser Quelle, die man ob ihres „kümmerlichen Gebrauches" der Redestücke derselben scheel ansehen dürfte. Damit soll über die Hauptdifferenz, die uns trennt, selbstverständlich noch nichts entschieden sein; nur daß hier eine große Unwahrscheinlichkeit vorliege, die meine Auffassung von vornherein unannehmbar macht, muß ich bestreiten.

Der dritte Punkt, an welchem Beyschlag so besonderen Anstoß nimmt, ist, daß der erste und dritte Evangelist, „welche die apostolische Quelle und deren wählerischen Bearbeiter neben einander vor sich liegen hatten", auch in denjenigen Fällen den Markus mit berücksichtigt haben sollen, wo dieser nur aus jener schöpfte. Das erscheint Beyschlag, als ob „unser Matthäus und Lukas, um reines Wasser zu erhalten, die klar fließende Quelle, an der sie standen, und den abgeleiteten, mannigfach getrübten Bach, der sich vor ihren Augen zum Teil aus ihr herleitete, mit einander gemischt hätten, anstatt sich für die Redemitteilungen an jene unmittelbares Apostelzeugniß bietende Quelle allein zu halten!" Man hat meist bei der Widerlegung der Griesbachschen Hypothese so viel gespöttelt über den Evangelisten, den man sich nach ihr, modernen Gelehrten gleich, vor zwei Buchrollen sitzend denken soll und mühsam beide kollationierend, um sie mit einander zu kombinieren und durch einander zu rektifizieren. Aber ist denn die Vorstellung, von der aus hier mein verehrter Gegner mich bekämpft, eine wesentlich andere oder nicht vielmehr eine noch ungeschichtlichere? Werden hier nicht die beiden Evangelisten zu gut geschulten modernen Historiographen gemacht, welche nichts Wichtigeres zu thun haben, als sauber zwischen primären und sekundären Quellen zu scheiden und mit Beiseitelegung

der letzteren ganz methodisch sich rein an die ersteren zu halten? So habe ich mir die Evangelisten allerdings nicht gedacht. Daß der erste beabsichtigt, die älteste Quelle mit Hilfe des Markus zu einer vollständigen Geschichte Jesu zu erweitern, brachte es ja freilich mit sich, daß er oft von diesem geflissentlich auf jene seine Hauptquelle zurückging; aber dabei war sicher der Gesichtspunkt einer quellenkritischen Scheidung nicht maßgebend. Wenn Beyschlag geltend macht, daß die alte Kirche doch das apostolische Wort für schlechthin maßgebend hielt (vgl. S. 606 Anm.), so verwechselt er den Standpunkt einer viel späteren Zeit mit dem unserer Evangelisten und die apostolische Heilsverkündigung mit der Erzählung von den Thaten und Worten Jesu. Diese hatten Hunderte und Tausende so gut gesehen und gehört, wie die Apostel; und unsere Evangelisten, die noch mitten im Fluß der mündlichen Überlieferung mit ihren freien Variationen in der Wiedergabe beider standen, waren sicher ganz frei von der dogmatistischen Vorstellung, als könne irgendeine Wiedergabe derselben, auch die apostolische nicht ausgeschlossen, auf absolute Genauigkeit Anspruch machen. Dazu kam, daß ja auch Markus nach den Mitteilungen eines Apostels erzählt hatte; und wenn **wir** heute zu scheiden versuchen, was er aus diesen überkommen und was er nach eigener schriftstellerischer Kombination modifiziert oder hinzugefügt hat, so hat jene Zeit an solche kritische Operationen doch wahrlich nicht gedacht. Oder, wer sagt Beyschlag, daß der erste Evangelist, auch wenn er bei Mark. 10, 29f. erkannte, daß diese Sprüche nichts anderes als die Wiedergabe einer Stelle aus der apostolischen Quelle waren, die Zusätze des Markus, den er adoptiert, für selbstgemachte Zusätze und nicht für Nachträge aus petrinischer Überlieferung, daß er Mark. 10, 31 für einen sekundären Ausdruck von Matth. 20, 16 und nicht für einen ähnlichen Ausspruch anderen Sinnes hielt? (S. 583.) Aber hat denn überhaupt auch nur irgendeiner unserer Evangelisten eine historiographische Tendenz, wie sie zu solchen Reflexionen führen könnte? Erbauen, belehren wollen sie. Wo ihnen ein Zug der Erzählung, den sie in einer ihrer Quellen gelesen hatten, die Sache anschaulicher, bedeutungsvoller zu machen schien, wo eine neue Wendung des Wortes Jesu dasselbe klarer, eindrücklicher, be-

ziehungsreicher machte, da haben sie denselben aufgenommen und wahrlich nicht gefragt, ob er aus der primären oder sekundären Quelle herstamme. Gewiß thut Beyschlag sehr wohl daran, die Kritik zu warnen, daß sie nicht solle das Gras wachsen hören, d. h. alles erklären wollen (S. 598), also auch warum der Evangelist einmal ein Rede- oder Erzählungsstück einfach aus dieser Quelle entnommen habe, und einmal durch einen Zug oder eine neue Wendung aus der anderen bereichert. Aber mit dieser einfachen Betrachtung fällt ja die ganze Schwierigkeit, die er gegen meine Quellenanschauung erhebt, in nichts zusammen.

Diese Betrachtung hat freilich noch eine andere, sehr viel wichtigere Seite, auf die ich in einem anderen Zusammenhange zu kommen hoffe. Es sei mir aber zunächst erlaubt, noch einmal die unter uns streitige Hauptdifferenz unter den Gesichtspunkt der wichtigsten allgemeinen Entscheidungsgründe zu stellen, die sich hinter der Verhandlung über die Einzelfälle, die uns Beyschlag bietet, oft doch etwas verbergen. Daß der erste und dritte Evangelist zwei Hauptquellen haben, nehmen wir beide an; ebenso daß dies besonders da hervortritt, wo dieselben wesentlich denselben Ausspruch einmal im Zusammenhange des Markus bringen und einmal in einem anderen Zusammenhange, der darum mutmaßlich der Zusammenhang der anderen Quellen sein wird. Ich verstehe nicht, warum Beyschlag schließlich immer wieder auf diese Thatsache trumpft, die ja von beiden Seiten anerkannt ist. Die Frage ist nur die, ob die Fassung bei Markus eine originale, in der Überlieferung selbständig gebildete oder eine durch die Fassung der älteren Quelle bedingte, nach schriftstellerischen Motiven aus ihr abgewandelte ist. Auch hier versteht sich von selbst, daß die Evangelisten auf diese Frage nicht reflektiert haben. Bringen sie einen solchen Ausspruch in etwas modifizierter Fassung nach ihrer zweiten Quelle zum zweiten Male, so werden sie, vorbehaltlich einzelner Ausnahmefälle, wo ihnen entgangen sein dürfte, daß sie den Spruch bereits gebracht haben, angenommen haben, daß dies ein anderer Ausspruch über dieselbe Sache sei. Gelegentlich nimmt das ja Beyschlag selbst an, und die Harmonistik hat diese Annahme bis zur äußersten Unnatürlichkeit ausgebeutet. Für die historische Kritik kann die abstrakte Möglich-

keit, daß Jesus einmal sich in dieser Weise wiederholt haben könnte, nicht in Betracht kommen; mir ist kein Fall bekannt, wo man mit irgendeinem zwingenden Grunde zu solcher Annahme genötigt wäre, selbstverständlich eine Mahnung ausgenommen, wie die Jesu so geläufige: „Wer Ohren hat, höre!" Aber unsere Evangelisten übten solche Kritik nun einmal nicht, und die Frage Beyschlags, ob es wahrscheinlich sei, daß Matthäus denselben Spruch einmal aus den Logia direkt und einmal aus dem die Logia verändernden Markus entnommen habe (S. 573), ist einfach zu bejahen, weil der Evangelist nun einmal in der veränderten Fassung einen neuen Spruch sah.

Gewiß ist nun jene Hauptfrage so leicht nicht zu entscheiden. Aber damit ist doch auch gar wenig gesagt, wenn Beyschlag sich darauf beruft, daß, wenn zwei Schriftsteller dasselbe deutsche Sprichwort benutzen, daraus noch keine schriftstellerische Abhängigkeit des einen vom anderen folge (vgl. S. 578). Denn um überall gangbare Sprichwörter handelt es sich hier nicht, sondern um geschichtliche Aussprüche Jesu, auch wenn dieselben sich etwa hier oder da an proverbielle Wendungen anlehnen sollten. An sich ist ja gewiß die Möglichkeit zuzugeben, daß derselbe Ausspruch Jesu auch verschiedenen Schriftstellern selbständig im gleichen Wortlaut zugekommen sein könnte, zumal auch für mich die petrinische Überlieferung zuletzt auf denselben Traditionstypus zurückgeht, der sich im jerusalemischen Apostelkreise gebildet hatte. Aber mit solchen Möglichkeiten kann man nur rechnen, wenn anderweitig die Unabhängigkeit jener beiden Schriftsteller über alle Zweifel erhaben ist. Das Gewöhnliche ist doch gerade, daß die Fassung bei Markus erheblich von derjenigen abweicht, welche wir der anderen Quelle vindizieren müssen, und daß eben darum die sekundären Evangelisten sich einmal mehr an die eine, das andere Mal mehr an die andere anschließen. Hier pocht nun gerade Beyschlag auf die Verschiedenheit der Fassung für seine Annahme zweier verschiedener Überlieferungsquellen und will schlechterdings nicht begreifen können, wie die daneben sich findenden Übereinstimmungen auf litterarische Beziehungen hinweisen sollten, wenn es doch einmal derselbe Ausspruch sei, den beide wiedergeben. Gewiß wäre es auch sehr verkehrt, aus

jeder solchen Übereinstimmung auf die Abhängigkeit eines Schriftstellers von dem anderen zu schließen. Allein wo dieselbe sich in sprachlichen Wendungen oder Ausdrücken zeigt, die ohne jede Alteration des Sinnes von verschiedenen Personen auch verschieden gewählt werden würden, weil sich verschiedene gleich leicht darbieten, da wird doch ein zufälliges Zusammentreffen schon recht unwahrscheinlich. Wenn nun eine dieser Wendungen oder Ausdrücke einem der beiden Schriftsteller besonders geläufig ist, bei dem andern sich nur vereinzelt in einer solchen Parallele findet, da ist doch die Annahme einer schriftstellerischen Beziehung sicher die nächstliegende, und wenn Beyschlag die Bemerkung, daß das *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν οὐρανοῖς* nur Mark. 11, 25 anklingt, damit entkräften will, daß dem Evangelisten zum Anbringen dieser Wendung kaum anderweitige Gelegenheit gegeben war, obwohl er doch überall Gott so nennen konnte, so weiß man kaum, ob man diese Entgegnung (S. 574) ernst nehmen soll. Die letzte Entscheidung aber liegt darin, wenn die Abweichungen von der gemeinsamen Grundlage sich bei einem der beiden nicht als zufällige Variationen des Ausdrucks nehmen, sondern nur als absichtsvolle und darum schriftstellerische Modifikationen der Fassung verstehen lassen. Nach diesen Gesichtspunkten habe ich im einzelnen nachzuweisen gesucht, daß die Fassungen bei Markus nicht als selbständige Überlieferungsformen, sondern als Modifikationen der ihm bekannten Aussprüche der ältesten Quelle zu nehmen sind; und da Beyschlag auf die Details dieser Nachweisungen nicht eingegangen ist, so kann ich auch seine Ablehnung der von mir angenommenen litterarischen Beziehungen nicht gerechtfertigt finden.

Aber es handelt sich hier gar nicht um vereinzelte Aussprüche, die Markus aufbehalten hat. Wo Markus selbst erzählt, wo die Aussprüche Jesu sich an bestimmte Vorfälle anknüpfen oder in Gespräche verflochten sind, da ist auch die Fassung derselben original und die seiner Bearbeiter so sichtlich sekundär, daß in ihnen keine ältere Gestalt derselben gesucht werden kann. Wo irgend aber die Aussprüche loser angeknüpft sind, wo sich Spruch an Spruch reiht und Spruchketten oder redeartige Gefüge entstehen, da lassen sich überall, wenn wir von verschwindenden Ausnahmen absehen,

die Materialien entweder in den entsprechenden vollständigeren Reden oder in anderen Zusammenhängen der ältesten Quelle nachweisen. Daß aber in zwei selbständigen Überlieferungskreisen ausschließlich dasselbe Material von Aussprüchen und Redefragmenten erhalten sein sollte, ist doch äußerst unwahrscheinlich; nur durch die schriftliche Fixierung der ältesten, in dem jerusalemischen Kreise gesammelten Überlieferung von Spruchketten und Reden Jesu ist es möglich geworden, daß ein so eng geschlossener Kreis solcher Lehrelemente durch unsere Evangelien hindurchgeht. Ich muß darauf zurückkommen, daß ich mir von mündlicher Überlieferung längerer Spruchketten oder Reden Jesu keine Vorstellung machen kann. Dort im Apostelkreise zu Jerusalem konnte man versuchen, nach gemeinsamer Erinnerung zusammenzustellen, was Jesus über einen bestimmten Gegenstand oder bei einem bestimmten Anlaß gesagt hatte; dort konnten jene Spruchketten und Reden sich bilden, wie sie in der ältesten Quelle schriftlich fixiert sind; aber daß man irgendwo, daß selbst ein Petrus solche Spruchketten und Reden recitierte, vermag ich mir nicht vorzustellen. Er konnte, auch wo ihm nicht der spezielle Anlaß eines Ausspruches Jesu gegenwärtig war, denselben in seiner Verkündigung gelegentlich anführen, auch mit anderen ähnlichen frei verknüpfen, weil er *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων*, wie Papias mit offenbarer Beziehung auf die von Matthäus versuchte *σύνταξις* sagt. Aber daraus entstand eben keine konstante Überlieferung von Spruchketten und Reden. Gerade weil Markus aus dem Vorgange des Petrus an solche Verwendung und Verknüpfung der Herrensprüche gewöhnt war, hat er kein Bedenken getragen, gelegentlich ein gleiches zu thun. Liegt denn wirklich die mindeste Wahrscheinlichkeit vor, daß eine Spruchkette, wie Mark. 4, 21—25 oder 11, 23—26 von Petrus vorgetragen oder nicht vielmehr von dem Evangelisten selbst gebildet sein sollte?

Gewiß ist es an sich möglich, daß auch die Verbindung zweier Aussprüche durch Jesum selbst sich der Erinnerung einprägen konnte (S. 575) und so in zwei selbständigen Überlieferungskreisen auftauchen kann; aber wenn nun neben einer solchen Kombination,

wie Mark. 8, 34 f. (vgl. Matth. 10, 38 f.), eine Verbindung völlig heterogener Aussprüche, wie einer sachlichen Reminiscenz an Matth. 10, 33 und 25, 31 auftritt (Mark. 8, 38), oder wenn mit Mark. 9, 42. 43 ff., welche schon in der ältesten Quelle so verbunden gewesen sein müssen (wie der ganz konforme Ausdruck Matth. 18, 6; 5, 29 f. zeigt), Aussprüche, wie Mark. 9, 41. 50, deren völlig anderer Zusammenhang durch Matth. 10, 42. Luk. 14, 34 ausreichend konstatiert ist, verbunden werden, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß jene wie diese nur durch schriftstellerische Reminiscenz an bestimmte Redestücke der ältesten Quelle und nicht durch selbständige Erinnerung an Aussprüche Jesu, wie sie Petrus mitteilte, dort ihre Stelle gefunden haben. Unser verehrter Gegner möchte das freilich gern abwehren und Mark. 9, 41 als einen von Matth. 10, 42 ganz verschiedenen Spruch nehmen; allein da dicht davor Mark. 9, 37 eine Reminiscenz an Matth. 10, 40 sich findet, aus einem geschlossenen Zusammenhange der ältesten Quelle entnommen und in ganz sekundärer Weise verwandt, die mit Mark. 9, 41 nur einen schriftstellerischen Zusammenhang hat, so ist augenfällig konstatiert, daß hier dem Evangelisten der Zusammenhang der Aussendungsrede vorschwebt. Und wenn Beyschlag fragt, wer denn dafür bürgt, daß Luk. 14, 34 der ursprüngliche Text der Logia vorliege (S. 573), so habe ich eben nachzuweisen versucht, daß dort die wesentlich ursprüngliche Form und der einzig wahrscheinliche Ort des Spruches vom Salz erhalten sei. Einen Schritt weiter sehen wir Markus gehen, wenn er von der Verteidigungsrede gegen die Beelzebubverleumdung (3, 23—30) und von der Aussendungsrede (6, 8—11) erhebliche Fragmente aufbehalten hat. Beyschlag findet hier eine selbständige Überlieferung dieser Reden; aber es ist mir in der That nicht klar geworden, wie er sich die Verteidigungsrede der Logia denkt, wenn Matth. 12, 25 f. 29. 31 aus dem Urevangelium herrühren soll. Nur durch ein willkürliches Zerreißen des Zusammengehörigen kann man doch Matth. 12, 27 f. 30 aus seinem Zusammenhange herauslösen und darin eine selbständige Version jener Rede finden. Daß Matth. 12, 31 f. die Fassung des Spruches von der Geisteslästerung in den Logia (Luk. 12, 10) mit ihrer Erweiterung durch

Markus verschmolzen ist, meine ich ja auch; aber woher entrüstet sich denn Beyschlag in anderen Fällen darüber, daß ich derartige Kombinationen im ersten Evangelium annehme und redet spöttisch von einem „Zusammenfiltrieren" der Logia mit ihrer angeblichen Bearbeitung im Markus? Denn daß die Mark. 3, 28 f. vorliegende Erweiterung und Verallgemeinerung des Spruches Luk. 12, 10 ganz eine der schriftstellerischen Weise des Markus entsprechende Umbildung und nicht eine Variante der Überlieferung ist, liegt hier doch auf der Hand. Von der Aussendungsrede könnte man es ja an sich glaublich finden, daß in der petrinischen Überlieferung nur die Hauptanweisungen an die Jünger tradiert wurden; aber auch hier gerade habe ich zu zeigen versucht, wie immer noch zu viel Übereinstimmung in der schriftstellerischen Formung dieser Anweisungen vorliegt, um an eine selbständige Überlieferung derselben zu glauben.

Die letzte Entscheidung liegt natürlich in der Parusierede. Diese Rede kann nur entweder ganz freie schriftstellerische Bildung sein, wofür in den Evangelien keine Analogie vorliegt, oder sie muß einer schriftlichen Quelle entnommen sein, da eine mündliche Überlieferung solcher Reden undenkbar ist. Der Beweis dafür liegt aber noch klar vor in den Einschaltungen, die Markus in ihr gemacht hat und die sich noch aufs deutlichste von der gegebenen Grundlage loslösen, vor allem, von kleineren Erweiterungen abgesehen, in Mark. 13, 9—13; 13, 21—23 und der Schlußparänese 13, 33—37. Beyschlag will freilich nicht zugeben, daß wir in dem ersten Stück eine freie Wiedergabe von Matth. 10, 17—22 haben; aber hier ist die Ursprünglichkeit dieser Spruchreihe durch alle kritischen Indicien und ihre Zugehörigkeit zu einem selbstständigen Redestück der Logia durch den Zusammenhang von Luk. 12, 11 f. so gesichert, daß es nur eine kümmerliche Ausflucht genannt werden kann, wenn Beyschlag den ersten Evangelisten in Matth. 10 ein Stück der urevangelistischen Parusierede anticipieren und dann dieselbe Stelle in seiner Parusierede desto kürzer und freier gestalten läßt. Mark. 13, 21 scheint ihm von Luk. 17, 23 so verschieden, wie es bei der Wiedergabe desselben Wortes in zwei Quellen erwartet werden kann, was ich allerdings nicht zugeben

kann; aber der Zusammenhang von Luk. 17 zeigt uns eben, daß dies kein vereinzelt umlaufendes Wort Jesu war, sondern in einen ganz bestimmten Zusammenhang gehörte, der ihm übrigens ursprünglich doch eine andere Bedeutung gab, als es durch seine Anwendung bei Markus erhält. In Mark. 13, 34 aber liegt die schriftstellerische Reminiscenz an den Eingang des Gleichnisses von den Talenten in seiner sprachlichen Fassung so klar zutage, daß hier an eine Variante der Überlieferung nicht gedacht werden kann.

Gar nicht berührt habe ich bisher die Markusparabeln. Daß die Weinbergsparabel aus der ältesten Quelle herstammt, habe ich, abgesehen von der zweifellos ursprünglicheren Fassung der ersten Hälfte beim ersten Evangelisten, worüber sich Beyschlag gar nicht ausläßt, daraus erwiesen, daß derselbe 21, 43 noch die ursprüngliche Deutung derselben aufbewahrt hat, während er sie in seinem Kontext mit Markus auf die Hierarchen bezieht, weil er aus diesem den allegorisierenden, sichtlich auf diese gemünzten Schluß derselben acceptiert hat. Woher weiß denn Beyschlag, daß, wenn meine Vermutung über den Sachverhalt richtig, der Evangelist die Darstellung des Markus für eine Umdeutung des älteren Berichts und nicht vielmehr für eine Berichtigung und Vervollständigung desselben gehalten hat (S. 584)? Daß er sich, etwa wie Beyschlag, den Spruch 21, 43 im Zusammenhange mit dieser Darstellung des Markus zurechtgelegt hat, will ich gar nicht leugnen; aber dies ist nun einmal der Sinn des Spruches offenbar nicht. Daß das Gleichnis vom Senfkorn nicht von Markus koncipiert ist, sondern aus den Logia stammt, beweist Luk. 13, 18f. unwiderleglich. Ich brauche mich nicht darauf zu berufen, daß die Vermutung Beyschlags, Lukas habe mit dem Gleichnis der Logia 13, 20f. in einem Zusammenhange, wo er sonst ganz diesen folgt, das Senfkorngleichnis des Urevangeliums verbunden, bei der konformen Gestaltung beider und angesichts der Thatsache, daß dergleichen Gleichnispaare vielfältig in unserer Überlieferung gegeben sind, das Allerunwahrscheinlichste ist. Daß Luk. 13, 18f. die einfachere Grundform von Mark. 4, 30—32 ist, erhellt aus der Art, wie Matth. 13, 31f. beide zu kombinieren versucht, augenfällig. Um so siegesgewisser meint Beyschlag in dem Gleichnis vom

wachsenden Samen (4, 26—29) eine originale Überlieferung des Markus nachweisen zu können, während ich dieselbe für eine Umgestaltung der Unkrautsparabel halte. Seine Erklärung des Gleichnisses beweist nur, was ich behauptet habe, daß das Gleichnis, wie es vorliegt, keine einheitliche Pointe hat; und meinem Hauptgrunde, den ich dafür anführe, entzieht Beyschlag sich nur, indem er auf die Möglichkeit hinweist, daß Jesus selbst Parabelmotive variiert habe, die ich wieder in abstracto nicht leugnen will, für deren Annahme ich aber in unserer Überlieferung keinerlei zwingenden Anlaß finde. Dann aber weicht seine sonst so gehaltene Polemik plötzlich einer mir völlig unverständlichen Leidenschaftlichkeit, indem er mich als einen halben Nachfolger von Strauß und den Evangelisten, wie ich ihn mir denke, als einen frechen Modernisierer darstellt (S. 579 f.). Und warum? Weil ich annehme, daß der zweite Evangelist aus dem ihm aus der Quelle bekannten Unkrautgleichnis den Zug vom Unkraut entfernt habe, um, dem lehrhaften Gesichtspunkt seiner Gleichnistrilogie entsprechend, den Gedanken von der Allmählichkeit des Wachstums des Gottesreiches, der ja ohne Zweifel auch im Unkrautgleichnis liegt, ausschließlich auszuführen, und daß der erste den das ganze Wesen der Parabel aufhebenden allegorisierenden Zug vom Feinde eingefügt hat, um den ebenso wahren als erbaulichen, aber freilich in das Gleichnis nicht gehörigen Gedanken einzuflechten, daß das Böse, das sich ins Gottesreich einschleicht, eine Wirkung des Teufels sei. Beyschlag nennt das ein Umspringen mit den in der apostolischen Quelle beurkundet vorliegenden Heilandsworten, wie er es keinem einfältigen, treuen Christen zutraut; ich sehe darin nur einen Beweis von dem, was ich oben sagte, daß die Evangelisten nicht den Maßstab historischer Kritik an ihre Quellen legten und überhaupt nicht die Absicht hatten, die Worte Jesu, am wenigsten seine Bilderreden, urkundlich zu reproduzieren, sondern sie so reich, so erbaulich wie möglich wiederzugeben. Aber wie kommt mein verehrter Gegner überhaupt zu dieser Expektoration, die doch nur auf dem Standpunkt der striktesten Inspirationslehre einen Sinn hat, wenn doch er selbst nach S. 620 Anm. in dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahle Matth. 22 „eine der fortgeschrittenen Situation

entsprechende, steigernde und erweiternde Umbildung der Lukasparabel" sieht. Hat dann hier nicht der Evangelist noch ungleich mehr hinzugefügt und modifiziert, als Matth. 13? Wo ich aber den sicher ganz verfehlten Gedanken ausgesprochen haben soll, daß das Gleichnis vom verlorenen Sohne eine traditionelle Fortbildung von Matth. 21, 28—31 sei (S. 620), erinnere ich mich schlechterdings nicht.

Gerade weil Beyschlag durch solche Äußerungen landläufige Einreden einer ihm völlig heterogenen Richtung ermutigt, die aller Evangelienkritik den Lebensnerv abschneiden, muß ich auf diesen Punkt noch etwas näher eingehen. Weil ich annehme, daß der erste Evangelist einen Ausspruch seiner Quelle (18, 18) in modifizierter Deutung auf die dem Petrus von Christo verliehene Primatsstellung angewandt (16, 19), redet er von anticipierender Erfindung des Evangelisten, von einem leichtfertigen Umspringen mit Worten Jesu, bei dem nichts mehr feststände (S. 580 f. Anm.). Aber auch nach ihm ist doch Matth. 6, 5 eine solche „anticipierende Erfindung" im Verhältnis zu Matth. 18, 35 (S. 613 Anm.); und wenn der erste Evangelist das Gleichnis vom verlorenen Schaf 18, 12—14 „zur Motivierung des Wertes, den auch des Geringsten Seele vor Gott habe, in einer seiner Redekompositionen verwendet hat" (S. 621), so hat Beyschlag doch auch selbst ihm zugetraut, daß er ein Bildwort Jesu in anderem Sinne verwendet, als dieser es nach seiner apostolischen Quelle gesprochen. Ebenso entrüstet sich Beyschlag S. 592 f. aufs heftigste über die Vermutung, daß Lukas in 14, 2 f. dem Handlahmen einen Wassersüchtigen substituiert habe (die ich übrigens, wie Beyschlag aus meinem Matthäuskommentar wissen konnte, selbst längst aufgegeben habe), obwohl hier unter allen Umständen trotz der Beurkundung einer Geschichte in der dem ersten Evangelisten bekannten apostolischen Quelle eine Vermischung dieser Geschichte mit der des Handlahmen vorliegt. Dagegen erkennt er selbst S. 612 f. ganz unbefangen an, daß der Evangelist die Dämonenaustreibung, welche in den Logia die Verteidigungsrede einleitete, zweimal gebracht hat: Matth. 9 und Matth. 12. Er sagt freilich nicht, daß er den Dämonischen, der in der Quelle nur stumm war, zu einem blinden

und stummen macht, also sich seine Blindheit genau so „aus den Fingern gesogen hat", wie ich dergleichen nach S. 593 dem Lukas zutrauen soll. Gewiß kann man darüber streiten, ob die den Seligpreisungen parallelen Weherufe bei Lukas von dem ersten Evangelisten ausgelassen oder von dem dritten hinzugefügt sind. Aber wenn Beyschlag S. 608 Anm. pathetisch erklärt, er glaube an letzteres nicht, weil er überhaupt nicht an eine Erdichtung von Jesusworten durch Lukas glaube, oder sich darüber ereifert, daß ich Matth. 18, 4 durch den Evangelisten „entstanden, d. h. erfunden" sein lasse, was soll aus unserer Evangelienkritik werden, wenn man mit diesem Grundsatz Ernst macht? Wenn in der Geschichte des blutflüssigen Weibes Lukas Jesu die Reflexion des Markus (5, 30) wirklich in den Mund legt (8, 46), wenn der erste Evangelist beim Beginn der Leidensgeschichte Jesum das Bevorstehen seines Todes am Passafest weissagen läßt, ohne daß eine Quelle denkbar wäre, aus der er dies Jesuswort geschöpft haben könnte (26, 2), wenn beide Jesum mit ganz verschiedenen Worten den Schwertstreich des Petrus zurückweisen lassen (Matth. 26, 52—54. Luk. 22, 51), wenn Markus das Wort von der Wiederverheiratung auf die römischen Verhältnisse anwendet (Mark. 12), sind dies und tausend Ähnliches, vor allem unzählige Erweiterungen der ursprünglichen Aussprüche Jesu, nicht lauter „Erdichtungen von Jesusworten" nach diesem Kanon? Und was soll aus den Christusreden bei Johannes werden, wenn man diesen Kanon konsequent handhabt? Ohne die Annahme, daß unsere Evangelisten kein Arg darin gesehen haben, die überlieferten Jesusworte ihrem Sinn und nicht ihrem Wortlaut nach mitzuteilen und daher zu modifizieren und zu amplifizieren — man denke an die Eintragung spezieller Prädiktionen, die doch Beyschlag unmöglich wird bestreiten wollen —, bleibt uns eben nichts übrig, als zu allen Thorheiten der alten Harmonistik zurückzukehren und jeden Versuch zur Lösung der sogenannten Evangelienfrage oder gar zur Darstellung eines Lebens Jesu einfach aufzugeben. Doch ich habe mich über diese Dinge so eingehend und prinzipiell in meinem Leben Jesu ausgesprochen, daß es mir nur darauf ankam, zu zeigen, wie selbst ein Mitforscher wie Beyschlag im Eifer der Polemik in Behauptungen

verfallen kann, die man nur von sehr anderer Seite zu hören gewohnt ist.

Was nun die Erzählungsstücke des Markus anlangte, die ich meinte der ältesten Quelle vindizieren zu müssen, so kann man ja über manches streiten. Charakteristisch ist, daß Beyschlag seine Einzelpolemik mit der Geschichte des reichen Jünglings beginnt, die ich, wie er wieder aus meinem Matthäuskommentar wissen konnte, jetzt dem Markus zuspreche. Wenn er aber gegen die Folgerung, die ich aus dem Stilcharakter dieser Stücke gegen ihre Auffassung als Verkürzung der Markusdarstellung ziehe, die zweifellose Verkürzung der Erzählung vom Tode des Täufers anführt, so hätte er wohl seinen Lesern sagen können, daß ich gerade aus der durchgängigen Verschiedenartigkeit dieses Falles von den anderen von Anfang an einen Beweis für meine Annahme inbetreff der anderen abgeleitet habe. Er konnte diesen Beweis zu widerlegen versuchen; aber er durfte nicht glauben machen, als ob ich diese angebliche Gegeninstanz übersehen habe. Doch statt hier auf einen Punkt näher einzugehen, den ich in meiner Kontroverse mit Holtzmann an einem der wichtigsten Fälle, der Jairusperikope, bis in alle Details erörtert habe, sei es mir erlaubt, noch ein Beispiel zu erwähnen, an dem sich unsere prinzipielle Verschiedenheit in der Auffassung des Verfahrens der Evangelisten auch bei erzählendem Momente recht deutlich zeigt. Mark. 8, 1 f. ist zweifellos eine Sachparallele zu Matth. 12, 38. Ob Markus von dem Streit über die Zeichenforderung aus den Mitteilungen des Petrus gewußt oder aus der apostolischen Quelle, ist in der Sache natürlich sehr gleichgültig; mir scheint beides zugleich angenommen werden zu können, ja zu müssen. Nur läßt sich letzteres nicht mit der Frage bestreiten, warum Markus einen Bestandteil der Quelle ohne erkennbaren Grund in einen völlig anderen Zeitpunkt verwiesen habe (S. 576). Diese Quelle hatte ja auch nach Beyschlag keinerlei festes chronologisches Gerüste; von einer Differenz des Zeitpunktes kann also hier gar nicht die Rede sein. Wenn aber der erste Evangelist, der Matth. 12, 38 die Zeichenforderung nach der apostolischen Quelle erzählt hatte, bei Mark. 8, 1 auf eine
af, die nicht mit einer längeren Rede, sondern mit einer kurzen

Abweisung begleitet war, so hat er dieselbe eben für eine zweite gehalten und ist keinesfalls „gedankenlos“ verfahren. Denn wenn wir Grund haben anzunehmen, daß Markus die Zeichenforderung aus Matth. 12, 38 entnommen hatte, so folgt daraus natürlich nicht, daß der erste Evangelist diese Reflexion anstellte. Und doch kommt Beyschlag, der gar keinen Anstoß daran nimmt, daß der Evangelist dieselben Sprüche aus den Logia und dem Urevangelium zweimal aufgenommen hat, immer wieder darauf zurück, wie undenkbar es sei, ihn einmal die Logia und einmal den dieselben verändernden Markus benutzen zu lassen. Als ob derselbe, wie wir, die ihm vorliegenden Evangelientexte kritisch analysiert hat!

Mit den Gegengründen, welche ich gegen die Urmarkushypothese geltend gemacht und welche er selbst S. 596 zusammengefaßt, hat es mein verehrter Gegner doch etwas zu leicht genommen. Dieselben sind mir aber um so bedeutsamer, als ich stets von vornherein zugegeben habe, daß jene Hypothese in mancher Beziehung etwas Verlockendes hat, ja daß sie manche Erscheinungen leichter zu erklären scheint, z. B. die durch Markus nicht vermittelten Berührungen zwischen dem ersten und dritten Evangelium in der Leidensgeschichte. Es ist merkwürdig, daß diese Erscheinungen von Beyschlag nur flüchtig erwähnt (S. 590), von Holtzmann jetzt sogar ganz anders erklärt werden. Ich würde sie noch heute am liebsten aus einer Bearbeitung der erzählenden Grundschrift in unserem zweiten Evangelium erklären, wenn sich eine solche wahrscheinlich, ja denkbar machen ließe. Aber die verschiedenen Formen, in welchen dieselbe bei Holtzmann, bei Weizsäcker und nun bei Beyschlag zu konstruieren versucht ist, haben mich nur immer aufs neue überzeugt, daß dieser Urmarkus ein unfaßbares, gestaltloses Ding ist. Bei der Würdigung der in meinem Markusevangelium aufgezählten und von Beyschlag reproduzierten Gegengründe ist freilich nicht zu vergessen, daß dabei die Hauptdifferenz zwischen mir und den Vertretern jener Hypothese noch unberührt bleibt. Einig sind wir ja darin, daß in unserem ersten Evangelium neben den Partieen, wo es durchaus von Markus abhängig ist, auch solche vorkommen, in denen es ihm gegenüber original erscheint. Diese Erscheinung erkläre ich daraus,

daß es in ihnen den Text der ältesten Quelle treuer reproduziert hat, als die freie Bearbeitung derselben bei Markus, während die Vertreter der Urmarkushypothese hier nur den Text der erzählenden Grundschrift treuer erhalten finden. Daraus folgt dann von selbst, daß ich diese Stücke der apostolischen Quelle zuteile, sie ihr absprechen und so Umfang und Charakter der letzteren ein sehr verschiedener wird. Allerdings stimmen nun jene drei Vertreter der Urmarkushypothese keineswegs darin überein, in welchen Partieen das erste Evangelium dem Markus gegenüber original ist, und darum auch weder in ihrer Vorstellung von Umfang und Charakter der sogen. Spruchsammlung noch von dem Verhältnis der synoptischen Grundschrift zu ihrer Bearbeitung im zweiten Evangelium. Trotzdem bleibt bei allen noch eine Reihe von Erzählungen übrig, in denen sie die Darstellung des ersten Evangeliums für eine Verkürzung der Markusdarstellung halten, während ch sie für die relativ ursprüngliche ansehe, und auch eine Reihe von Aussprüchen, Redestücken, besonders Parabeln, wo ich den Text des ersten Evangeliums für ursprünglicher halte. Diese Differenz muß zuerst ausgeglichen werden, und ich hoffe, daß die Darlegungen in meinem „Leben Jesu", die nicht vom litterarisch-ritischen Gesichtspunkt, sondern vom geschichtlichen aus dieselbe anassen, zu ihrer Lösung etwas beitragen werden. Aber die Mögchkeit, das synoptische Problem wesentlich auf dem Wege der rmarkushypothese zu lösen, bleibt an sich auch dann noch übrig, enn sich hier die Entscheidung in erhöhtem Maße auf meine eite neigt.

Am leichtesten meint mein verehrter Gegner damit fertig werden können, daß diese Hypothese von vielen Redestücken eine selbndige Aufzeichnung in der Grundschrift und in der Spruchmmlung voraussetzt, die mir viel zu viel schriftstellerische Überstimmung zeigen, um unabhängig von einander entstanden zu n. Daß ich aber hier nicht eine sachliche Ähnlichkeit, die sich s der historischen Treue mündlicher Überlieferung vollauf erklärt, reilig zu litterarischer Verwandtschaft zu stempeln nur allzu gegt bin (S. 597), haben meine obigen Auseinandersetzungen hl gezeigt. Hier muß ich nur noch daran erinnern, daß die

älteste mündliche Überlieferung der aramäischen Worte Jesu doch unzweifelhaft eine aramäische gewesen ist, daß ihre älteste Aufzeichnung nach sicherer Kunde eine aramäische war, daß aber die Petrusüberlieferungen, auf welche das zweite Evangelium doch irgendwie jedenfalls zurückgeht, wahrscheinlicherweise ursprünglich in griechische Sprache gefaßt waren. Danach wird dann zu beurteilen sein, ob meine „kritische Verirrung" hier wirklich eine „so auffallende" genannt werden kann. Mit der Annahme jener selbständigen Aufzeichnungen der Redestücke in der Spruchsammlung und im Urevangelium hängt dann aber vielfach das dadurch notwendig werdende Hin- und Herschwanken des ersten und dritten Evangelisten in der Benutzung dieser beiden Schriften zusammen. Beyschlag versichert zwar, daß er bei zehnfältiger Durcherklärung der synoptischen Evangelien keine Stelle gefunden habe, wo sich das kombinierende Verfahren der Evangelisten nicht ausreichend hätte motivieren lassen (S. 597 f.). Ich gestehe aber, daß mir seine Ausführungen nur die ganze Größe dieses Bedenkens noch klarer vor Augen geführt haben.

Dies ist schon beim ersten Evangelisten der Fall, der immerhin bei seiner Neigung zu größeren Redekompositionen noch am ehesten auf solchem Kombinieren betroffen werden könnte. Man sehe, wie derselbe Kap. 10 die Aussendungsrede der Grundschrift nicht nur aus der gleichen Rede der Spruchsammlung, sondern noch durch lauter andere Materialien derselben erweitert und nun auf einmal 10, 17—22 ein Stück aus der urevangelistischen Parusierede anticipiert (S. 586). Man lese seine Verteidigungsrede Jesu Kap. 12, wo er V. 25 f. aus der urevangelistischen Rezension entnimmt, V. 27 f. aus der Spruchsammlung, V. 29 aus jener, V. 30 aus dieser, V. 31 wieder aus jener, V. 32 wieder aus dieser, obwohl letzterer dort nicht einmal im formellen Zusammenhange mit der Verteidigungsrede stand (S. 577. 613). Kann man sich von solcher Schriftstellerei wirklich eine Vorstellung machen? Ebenso beginnt er Kap. 18, 3 f. mit der Spruchsammlung, geht V. 5 f. zum Urevangelium über, um dann mit einem Spruch aus den Logia (V. 7) einen Übergang zu den weiteren Sprüchen des Urevangeliums (V. 8 f.) zu bilden, die sich doch

formell und materiell viel enger ohne ihn an V. 6 anschließen. Viel schlimmer aber wird die Sache bei Lukas, der doch so sauber seine Einschaltungen aus der apostolischen Quelle zwischen die aus dem Urevangelium entlehnten Abschnitte eingeschoben hat, insbesondere, wie auch Beyschlag erkennt, in dem sogen. Reisebericht im großen und ganzen der Spruchsammlung folgt. Dennoch verarbeitet er schon den Eingang der Perikope vom größten Gebot 10, 25—28 mit der urevangelistischen Erzählung des Markus 12, 28 f. (S. 162) und folgt Kap. 11 zunächst dem kürzeren, urevangelistischen Bericht von der Verteidigungsrede, um dann erst zu den Logia überzugehen, obwohl er die Einleitung bereits aus ihnen entlehnt hat (S. 577). In Kap. 13 kombiniert er das Senfkorngleichnis des Markus mit dem Sauerteigsgleichnis der Logia und zwar merkwürdigerweise ganz wie der erste Evangelist es selbständig auch gethan. Daß Luk. 17, 1 f. ein Spruch der Logia mit einem urevangelistischen verknüpft wird, sagt uns Beyschlag zwar nicht, es folgt aber notwendig aus seiner Angabe auf S. 582, und zwar handelt Lukas hier wieder ganz in Übereinstimmung mit dem selbständig schreibenden ersten Evangelisten. Daß Luk. 17, 31 mitten in einer Rede der apostolischen Quelle aus seinem Urevangelium (Mark. 13, 15 f.) entlehnt ist, möchte Beyschlag (S. 587) zwar gern abwehren, aber der klare Augenschein spricht dagegen.

Gern gestehe ich, daß Beyschlag nach dem Vorgange Weizsäckers die Urmarkushypothese einer großen Schwierigkeit entlastet hat, indem er die angeblichen Auslassungen des zweiten Evangelisten, die Holtzmann annahm, aufgegeben hat, und nun nicht mehr eine Reihe von Stücken in der synoptischen Grundschrift gestanden haben sollen, die doch von ihrem so ausgeprägten Sprachcharakter nichts zeigen. Auch verändert sich bei ihm in dem Maße, in welchem das zweite Evangelium der Grundschrift ähnlicher wird, die bei Weizsäcker noch gesteigerte Schwierigkeit, die Zusätze des Evangelisten in ihrer sprachlichen Eigentümlichkeit von der der Grundschrift zu unterscheiden. Aber er übersieht, daß in demselben Maße sich die Schwierigkeit vergrößert, den möglichen Zweck einer solchen durchaus unerheblichen Bearbeitung nachzuweisen, von der

doch zuletzt die Wahrscheinlichkeit der ganzen Hypothese abhängt. Beyschlag hat ja nun freilich versucht, unter Abweisung der ganz ungenügenden und unwahrscheinlichen Motivierung einer solchen, die Holtzmann einst gegeben hatte, eine neue aufzustellen. Indem er jene Grundschrift für eine palästinensische Bearbeitung der ursprünglichen Markusaufzeichnungen erklärt, läßt er die neue Bearbeitung derselben nach der Zerstörung Jerusalems für die Bedürfnisse römischer Leser gemacht sein. Das hört sich ja an sich ganz glaublich an; aber Beyschlag hat nicht nachgewiesen, daß die kritisch nachweisbaren Modifikationen der Grundschrift durch den Evangelisten in ihrer weit überwiegenden Mehrzahl mit diesem Zwecke zusammenhängen, und davon hängt doch die ganze Evidenz einer solchen Hypothese ab. So lange nicht eine im wesentlichen feste Vorstellung von der Art der Bearbeitung der Grundschrift im zweiten Evangelium, welche sich mit zwingender Notwendigkeit aus den Verwandtschaftsverhältnissen unserer synoptischen Evangelien ergiebt, erreicht und diese Art aus dem Zwecke derselben begründet ist, muß ich dabei bleiben, daß die ganze Urmarkushypothese in der Luft schwebt und dessen entbehrt, was einer Hypothese erst wissenschaftlichen Wert giebt.

Zu dem vorstehenden Aufsatz von D. B. Weiß: „Zur Evangelienfrage“.

Von

D. W. Beyschlag.

Die Redaktion der „Studien und Kritiken“ hat die Güte gehabt, mir den gegen meine Abhandlung im Jahrgang 1881, Heft 4, gerichteten Aufsatz von D. Weiß vor dessen Abdruck zur Einsicht mitzuteilen, — allerdings nicht in der Meinung, damit eine Duplik

von meiner Seite zu veranlassen. Wohin sollte es auch führen, wenn jede Bestreitung vorgetragener Ansichten wieder eine Bestreitung dieser Bestreitung nach sich ziehen sollte? Nachdem mein Versuch, in der synoptischen Frage zwischen Holtzmann und Weiß zu schlichten, von ersterem in dem Pünjerschen Theologischen Jahresbericht eine so auszeichnende und weithin zustimmende Beurteilung gefunden hat, kann ich ihn samt den vorstehenden gewiß sehr beachtenswerten Gegenbemerkungen von D. Weiß ruhig den Akten einer Untersuchung einreihen lassen, die nicht von gestern her ist und auch mit diesem Pro und Contra nicht geschlossen sein wird. Nur weil einige Ausführungen der vorstehenden Replik auf die Ruhe und Überlegung, mit denen ich jenen nicht gerade aufregenden Gegenstand behandelt habe, einen falschen Schein werfen könnten, bitte ich um Raum für wenige Gegenbemerkungen.

Zunächst beschwert sich mein verehrter Gegner darüber, daß ich einige spätere Modifikationen seiner Ansicht und seine exceptionelle Behandlung der Parallele von Markus und Matthäus über den Tod des Täufers unerwähnt gelassen. Ich muß bekennen, daß mir diese Einzelheiten, sei es beim Excerpieren oder beim Ausarbeiten, entgangen sind. Wer den Umfang der Verhandlungen wischen Holtzmann und Weiß inkl. der Monographie des ersteren nd des Markus- und Matthäuskommentars des letzteren kennt nd die tausend Einzelheiten, welche hierbei zur Sprache kommen, berschlägt, wird das verzeihlich finden. Ein andermal meint . Weiß, daß man meine Entgegnung gegen ihn kaum ernst nehmen nne. Ich habe seiner kritischen Wertlegung auf die Thatsache, ß bei Markus die Wendung „euer Vater im Himmel“ nur 11, 25 rkommt, entgegnet, Markus habe zum Anbringen derselben auch um anderweitige Gelegenheit gehabt, und er repliziert, Markus be ja überall wo „Gott“ vorkomme, so schreiben können. Kann n diesen Ausspruch ernsthaft nehmen? Man versuche einmal, Markusevangelium überall wo „Gott“ steht, „euer Vater im mmel“ zu setzen, also sogleich 1, 1! Nur auf die Ausdrucksſe in den Jesusworten kann es ankommen. Nun aber findet von allen Jesusworten bei Matthäus, in denen „euer Vater Himmel“ vorkommt, außer Matth. 6, 14 = Mark. 11, 25

kein einziges bei Markus wieder, und so weit ich sehe, auch sonst kein Jesuswort, wo jener Ausdruck statt des einfachen „Gott“ oder „der Vater“ natürlich erschiene.

Doch das sind Kleinigkeiten. Ernster ist mir, daß D. Weiß mir in einigen Fällen eine Polemik von ganz unverständlicher Leidenschaftlichkeit vorwirft, eine Polemik, die nur vom Standpunkt der striktesten Inspirationslehre einen Sinn habe und aller Evangelienkritik den Nerv abschneide. Die Fälle sind diese: nach D. Weiß soll Markus aus einer Unkrautsparabel Jesu das Unkraut herausgethan und so die Parabel von der Wachstümlichkeit des Reiches Gottes, Mark. 4, 26 f., geschaffen, Matthäus dagegen zu dem Unkraut auch noch den dasselbe säenden Feind erdichtet haben; ebenso soll Lukas die den Seligpreisungen seiner Bergpredigt entsprechenden Weherufe erfunden, auch (was Weiß jetzt indes aufgegeben hat) 14, 2 den von der Quelle dargebotenen Handlahmen in einen von Jesu zu heilenden Wassersüchtigen verwandelt haben; endlich meint Weiß noch heute, das „Binden und Lösen“, Matth. 16, 19, sei dem Petrus von Jesu nicht wirklich zugesprochen, sondern nur vom Evangelisten auf Grund von Matth. 18, 18, wo es der ganzen Jüngergemeinde zuerkannt wird, hierher konjekturiert worden. Diese Hypothesen habe ich gemißbilligt als Annahmen, die ich mit der Gewissenhaftigkeit der Evangelisten nicht zu vereinigen wisse, und muß auch dabei bleiben. Ich stehe damit nichts weniger als auf dem Boden der alten Inspirationslehre, schneide auch, wie mein ganzer Aufsatz zeigt, der Evangelienkritik nicht den Nerv durch, sondern wahre mir nur ein mir wesentliches Fundament derselben, die Voraussetzung, daß die ursprünglichen Überlieferer aus Ehrfurcht vor Jesu Worten und Thaten außerstande waren, so mit denselben umzuspringen und damit die ganze Überlieferung unzuverlässig zu machen. D. Weiß beruft sich auf Analogieen, die ich selbst einräumte oder einräumen müsse. Hinsichtlich des Verhältnisses der zwei Gastmahlsparabeln, Luk. 14 und Matth. 22 mißversteht er mich; ich schreibe auch letztere Erweiterung Jesu selbst zu; andere Jesusworte, die er als rein schriftstellerische Produkte betrachtet, sehe ich, wenn sie nicht pure eingeflochtene Verdeutlichungen sind, anders an als er, und kann seine Analogieen

nicht als solche erkennen. Wenn der greise Johannes zwischen den ursprünglichen Jesusworten und seiner Auslegung derselben nicht mehr scheiden kann, wenn die Synoptiker Worte und Thaten Jesu zweimal anführen, entweder weil sie sie für verschieden halten oder ihr Mitteilungsfaden sie zweimal auf dieselben führt, wiederum wenn sie traditionellen Vermischungen verschiedener Dinge unterliegen, so verfahren sie bei aller kritisch-diplomatischen Unvollkommenheit durchaus unschuldig. Aber wenn Lukas jene Weherufe ohne allen Grund der Tradition frei erfunden, wenn er den Handlahmen aus freier Hand in einen Wassersüchtigen verwandelt und so ein nie geschehenes Jesuswunder produziert hätte; wenn Markus ein Unkrautsgleichnis Jesu, lediglich weil es ihm unverändert in seine „Gleichnistrilogie“ nicht gepaßt, seines Grundgedankens, der Mischung von Kraut und Unkraut im Reiche Gottes, beraubt und aus einem Nebengedanken heraus zu etwas ganz anderem umgeformt hätte; endlich wenn Matthäus, weltgeschichtliche Verwirrungen anrichtend, das der ganzen Jüngergemeinde zugesprochene Binden und Lösen aus sich zur Auszeichnung des Petrus verwendet hätte, so kann ich das — ich kann mir nicht helfen — nicht unschuldig und mit der den Erstlingszeugen des Evangeliums zuzutrauenden heiligen Scheu nicht vereinbar finden, komme auch in meiner Evangelienkritik und Konstruktion des Lebens Jesu aus den Quellen ganz ohne solche bedenkliche Annahmen aus. Ich betrachte dieselben auch in der Weißschen Kritik als fremde Blutstropfen, die sich derselben aus gewissen Verirrungen der Tendenzkritik beigemischt haben, und hielt es, gerade bei der sonstigen Verwandtschaft unserer theologischen Standpunkte, für erlaubt, einen verehrten Mitarbeiter auf diese heterogenen Elemente freundschaftlich aufmerksam zu machen [1]).

Was unsere allgemeine Differenz über die synoptische Frage angeht, so will ich nur zwei bedingende Punkte derselben berühren,

---

1) Die Ableitung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn aus Matth. 21, 28—30, über die W. sich ebenfalls beklagt, habe ich ihm gar nicht zugeschrieben; erinnere ich mich recht, so ist sie eine Konjektur Holtzmanns, die ich ablehnen wollte.

unsere verschiedene Vorstellung von der mündlichen Überlieferung der Reden Jesu, und von dem schriftstellerischen Verfahren der Evangelisten. D. Weiß erklärt: „Ich kann mir von mündlicher Überlieferung längerer Spruchketten oder Reden Jesu keine Vorstellung machen; die mündliche Überlieferung einer solchen Rede wie die Parusierede ist undenkbar." Erst ein Menschenalter nach Jesu Tode — die Logia sind nach Weiß kurz vorm jüdischen Kriege aufgezeichnet — hätten die Apostel die bis dahin lediglich vereinzelt und gelegentlich, in aramäischer Sprache, wiederholten Sprüche Jesu so geordnet und zusammengefügt, wie dann Matthäus sie aufschrieb. Daher, wo Sprüche Jesu in zweierlei Relation doch im griechischen Ausdruck sich ähneln, oder zu Gruppen und Reden verbunden erscheinen, sie nur aus dieser Logiaquelle sollen hergeleitet werden können, auch bei Markus. Ich kann diese Ansicht für keine historisch richtige und natürliche halten. Jesus hat nicht bloß Volksreden gehalten, aus welchen einzelne Sentenzen in Umlauf kamen: er hat seinen Jüngern „insonderheit" einen darüber hinausgehenden förmlichen Unterricht gegeben, ihnen seine Lehren in behaltbarster Form eingeprägt, und dann ihnen geboten, das, was er ihnen so „ins Ohr gesagt, von den Dächern zu predigen". Ich zweifle nicht, daß sie das treulich gethan haben, daß sie nicht bloß allgemeine Missionspredigten gehalten haben, wie sie Apg. 2—10 skizziert sind, sondern daß sie innerhalb der so gewonnenen Kreise die Schätze ihrer Erinnerungen aufgethan und die nachgekommenen Jünger alles halten gelehrt haben, was ihnen Jesus geboten, und zwar mit dessen eigenen Worten. So werden diese Worte auch in ihren ursprünglichen Zusammenhängen in den Gemeinden fortgepflanzt worden sein, nicht buchstäblich, aber doch im wesentlichen treu, auch nicht bloß aramäisch, sondern bei dem schon frühe auch in der Urgemeinde vorhandenen hellenistischen Elemente bald auch griechisch, und werden nachher, als man begann, Evangelien zu verfassen, nicht bloß aus einer schriftlichen Quelle, sondern aus der mündlichen Überlieferung zur Verfügung gestanden haben, in einer ausgeprägten Verwandtschaft des Ausdrucks ohne Uniformität, in Reihen oder größeren Zusammenhängen, wie sie im zweiten Evangelium erscheinen. Oder warum sollten die

Apostel nicht mehr denn einmal, unvergeßlicher Tage vom See Genezareth gedenkend, mit dem ersten Gleichnis sich auch die Regeln zurückgerufen haben, welche Jesus über rechtes Lernen und In-der-Erkenntnis-wachsen demselben angefügt (Mark. 4, 21—25); warum sollten sie das alles nicht ebenso wieder ihren Jüngern eingeprägt haben? Zumal aber die Parusierede, Mark. 13, auf welche Weiß ganz besonders provociert, als sei sie nur als litterarisches Produkt begreiflich, — was ist natürlicher bei der Sehnsucht der Jünger nach den letzten Erfüllungen, bei der ganzen eschatologischen Spannung der ältesten Christenheit, als daß die Apostel sie nicht erst nach 30—40 Jahren, sondern sehr bald aus dem Gedächtnis möglichst reproduziert, und sie nach ihrem Verständnis der Gemeinde zu Trost und Mahnung mehr denn einmal wiederholt haben, ja auf deren Bitten haben wiederholen müssen!

Was andrerseits die evangelistische Schriftstellerei angeht, so hätte Weiß mich nicht auf die Lächerlichkeit der Griesbachschen Hypothese anreden sollen. Diese Lächerlichkeit bestand nicht in der Vorstellung eines Evangelisten, der zwei Buchrollen auf seinem Tisch liegen hat und dieselben vergleicht — ich wüßte nicht, wie man sich einen nach zwei Quellschriften arbeitenden Schriftsteller, also auch den ersten und dritten Evangelisten nach Weiß, anders vorstellen sollte —, sondern sie bestand in der Vorstellung eines Evangelisten, der aus zwei reichen Evangelien ein armes macht und jedesmal, wenn er in dem einen auf eine längere Rede Jesu trifft, vor derselben zurückscheut und zum anderen überspringt. Mit dieser Vorstellung habe ich doch ganz und gar nichts zu schaffen. Daß unsere Evangelisten nicht nach Art moderner geschulter Geschichtschreiber zu denken sind, habe auch ich mir gegenwärtig gehalten, und glaube, daß es sich hiermit recht wohl vereint, sie nicht ohne alles kritische Urteil zu denken. Wenn ein Lukas seine Vorgänger kennt und von ihnen nicht befriedigt ist, wenn er sich auf die Überlieferung der *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* beruft und seinem Leser über die in Umlauf befindlichen Erzählungen *τὴν ἀσφάλειαν*, die sichere Wahrheit mitteilen will, so sehe ich, daß er mit Umsicht und Unterscheidung zuwerke gegangen ist. Es wird demnach keine ungeschichtliche Phantasie sein, wenn ich annehme, daß er sowohl

wie der Verfasser des Matthäusevangeliums die Schrift eines αὐτοπτής, eines Apostels, anderen Schriften vorgezogen haben wird; daß, wenn ihnen neben jener apostolischen Quelle eine zweite nicht apostolische Darstellung vorlag, sie dieselbe darauf angesehen haben werden, ob sie zuverlässig sei und wie sie sich zu jener verhalte, daß sie also einigermaßen davor behütet gewesen sein werden, „um reines Wasser zu erhalten, den Quell und den daraus abgeleiteten Bach zu vermischen“. Wenn sie aber, wie ich gegen Weiß annehme, zwei selbständige und ebenbürtige Quellen hatten, dann wird es wiederum nicht unwahrscheinlich sein, daß sie bei deren Zusammenarbeitung auch da, wo sie im ganzen der einen Quelle folgten, doch — in der Erinnerung, daß die andere hierzu eine Parallele biete —, dieselbe mit zurate gezogen und ihre Darstellung mitunter Vers um Vers aus beiden kombiniert haben werden. Haben sie doch nach Weiß die nicht ebenbürtigen und von einander nicht unabhängigen Quellen zuweilen nicht bloß versweise, sondern in noch kleineren Partikeln zusammengeschweißt.

Am wenigsten kann ich das von Weiß dem Markus zugeschriebene schriftstellerische Verfahren natürlich und wahrscheinlich finden. Er soll einen sehr erheblichen Teil seines Materials wie seiner Darstellung nicht den Erinnerungen des Petrus, sondern der Matthäusschrift entnommen haben, und doch soll man nicht fragen dürfen, warum er Berge von Schätzen, die in derselben vorlagen, unberührt gelassen. Er soll sich nur bei der Aufzeichnung seiner Petruserinnerungen unwillkürlich an die ihm bekannte Matthäusschrift angelehnt haben. Dann muß er dieselbe geradezu auswendig gekonnt haben; und selbst dann, — ist es noch ein „unwillkürliches Anlehnen“, oder doch ein „Arbeiten nach Quellen“, wenn er neben der ihm von Petrus erzählten Speisungsgeschichte eine zweite aus den Logia entnommen haben soll, weil er sie für ein von jener verschiedenes Faktum hielt? Hat er aber, wie dieses Beispiel zeigt, nicht nur Ordnung, sondern auch Vervollständigung der Petrusmaterialien angestrebt, so kehrt die Frage wieder, warum er doch so viele wertvolle Materialien der Logia verschmäht haben soll, auch solche, welche wie z. B. die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum sich sehr leicht in seinen Gang hätten einreihen lassen.

Es kommt hinzu, daß unser Markusevangelium auch Stoffe enthält, die ihrer Natur nach weder in der σύνταξις λογίων κυριακῶν, noch in den von Petrus vorgetragenen ὑπὸ τοῦ κυρίου λεχθέντα ἢ πραχθέντα enthalten gewesen sein können, wie das Apostelverzeichnis und die Erzählung vom Tode des Täufers. Endlich, wie weit kommt die Weißsche Hypothese von den Papiaszeugnissen ab, dem einzigen historischen Anhaltspunkt! Während seine Matthäusschrift mit so vielem Erzählstoff belastet wird, daß Papias sie anstatt eine σύνταξις λογίων vielmehr eine Sammlung von ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα hätte nennen müssen, so soll die Markusschrift nicht nur erheblich noch aus anderer Quelle geflossen sein als den Petruserinnerungen, sondern sie soll auch trotz des οὐ τάξει des Papias wiederzuerkennen sein in einem Evangelium, das die Matthäusschrift an Wohlordnung weit übertrifft. Wenn Weiß diesen Widerspruch dadurch zu beseitigen sucht, daß er dem einfachen συνετάξατο des Papias den Sinn aufdrängt „in der ursprünglichen Ordnung zusammengestellt", und dann den guten Papias unkritisch und hyperkritisch zugleich die ihm bekannten aramäischen Logia mit unserem griechischen Matthäus verwechseln, im Markus aber hin und wieder die Ordnung dieses Matthäusevangeliums vermissen läßt (vgl. „Leben Jesu" I, 43), so wird kein besonnener Forscher ihm in diese Deutung des οὐ τάξει folgen. Ja, wenn Papias die Markusschrift eine σύνταξις genannt, und die Logia als οὐ τάξει geschrieben bezeichnet hätte!

Herr Dr. Weiß hat auf eine, wie ich glaube, verfehlte Hypothese eine Fülle von Scharfsinn und Fleiß verwendet, die in ihren Einzelheiten für die synoptische Frage gewiß nicht verloren sein werden: daß die Hypothese selbst keinen nennenswerten Anklang findet, ist schon jetzt, gerade den höchst respektabeln Mitteln gegenüber, die der Urheber auf sie verwendet hat, offenbar. Weil ich diese Thatsache samt ihren Gründen wahrnahm und doch auf der anderen Seite Weiß gegenüber der weit natürlicheren Holzmannschen Hypothese in vielem recht geben mußte, habe ich geglaubt, der Wissenschaft einen kleinen Dienst zu thun, wenn ich die im Streit zwischen Holtzmann und Weiß wie festgerannte synoptische Frage

wieder in Fluß brächte und meine eigenen Beobachtungen über dieselbe als einen Schlichtungsversuch zwischen beiden veröffentlichte. Weder habe ich mir dabei eingebildet, die letzten Rätsel dieser Frage zu lösen, noch hat mich irgendeine Neigung zur Polemik gegen einen hochverehrten Mitarbeiter treiben können, mit dem ich mich viel lieber begegne und zusammenfinde und von dem ich fortwährend gern und dankbar lerne.

3.

Die erste Nürnberger evangelische Gottesdienstordnung.

Mitgeteilt von

D. Th. Kolde
in Erlangen.

Es ist bekannt und mehrfach gewürdigt worden, daß man in Nürnberg verhältnismäßig früh und, sieht man von den allgemeinen Grundsätzen ab, in einer gewissen Unabhängigkeit von Wittenberg evangelischen Gottesdienst eingeführt hat. Man hat sich hier von vornherein, als man überhaupt zu reformieren anfing, nicht darauf beschränkt, dem einzelnen Geistlichen es anheimzustellen, nach Belieben Unevangelisches fortzulassen [1]), sondern — das wird das weiter unten Mitzuteilende mit Sicherheit ergeben — eine bestimmte evangelische Gottesdienstordnung aufgestellt, die in einzelnen Teilen für viele Kirchen vorbildlich geworden ist. Ihren Inhalt im großen und ganzen, so wie den Umstand, daß sie im Laufe des Jahres 1524 in Gebrauch gekommen, konnte man bisher zumeist

[1]) Gegen Möller, Osiander, S. 164 ff.

aus zwei Schriften [1]), der Verteidigungsschrift der beiden Pröbste von St. Sebald und St. Lorenz, Georg Peßler und Hector Böhmer: „Grundt vnd vrsach auß der heiligen schrifft, wie vnd warumb die Eerwirdigen herren baider Pfarkirchen S. Sebalt vnd sant Laurentzen Pröbst zu Nürmberg die mißpreuch bey der heyligen Messz, Jartäg, Geweycht Saltz, vnd Wasser, sampt ettlichen andern Ceremonien abgestelt vndterlassen vnd geendert haben: Nürnberg“ (die Vorrede ist datiert vom 21. Tag des Weinmonats Jmm Jar MDXXiiij) und der durch Riederer (in seiner Abhandlung von Einführung des deutschen Gesanges in die evangelisch-lutherische Kirche ꝛc. Nürnberg 1759) wieder abgedruckten seltenen Schrift des Andreas Döber: „Uon der Euangelischen Meß, wie sie zu Nürmberg im Neuen Spital, durch Andream Döber gehalten würdt, Caplan doselbst 1525“. Sehr instruktiv ist ganz besonders die letztere Schrift, die aber lediglich den Meßgottesdienst im Auge hat und schon um ihres Titels willen zu der Annahme verleitet hat, daß wir es hier eben nur mit dem Gottesdienste, wie er in der Spitalkirche üblich, zu thun hätten, während schon eine Vergleichung mit dem, was in der Schrift „Grund und Ursach“ über den Gottesdienst mitgeteilt wurde, auf einen gemeinsamen Grundstock hätte führen müssen, zu dem sich das, was Döber berichtet, nur als eine weitere Ausführung erweist [2]). Vor kurzem hat sich nun in München in der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek die meines Wissens ihrem Wortlaut und ihrer Datierung nach bisher unbekannte, weiter unten mitzuteilende erste Gottesdienstordnung Nürnbergs gefunden [3]), aus der sich ergiebt, daß man am zweiten Sonntag nach Trinitatis den 5. Juni 1524 in Nürnberg mit dem neuen evangelischen Gottesdienst begonnen hat, und wie ein Vergleich mit Döber erkennen läßt, nicht nur in den Parochial-

1) Vgl. Medicus, Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern (Erlangen 1863), S. 60ff. Möller, Osiander, S. 21.

2) Es ist daher unrichtig, wie Löhe (Erinnerungen aus der Reformationsgeschichte in Franken, Nürnberg 1847, S. 126) thut, von zwei Gottesdienstordnungen zu sprechen.

3) Herr Sekretär Dr. Wilh. Meyer, der sie daselbst fand, hat sie mir in liebenswürdigster Weise zur Veröffentlichung überlassen.

kirchen, für welche die Gottesdienstordnung ursprünglich festgesetzt war, sondern auch in den anderen Kirchen dieselbe alsbald mit geringen kaum wesentlichen Veränderungen angenommen hat. Da das Schriftstück das Datum vom 5. Juni trägt, so wird man kaum fehlgehen mit der Annahme, daß es letztlich auf jener Versammlung von Geistlichen vereinbart wurde, welche am 1. Juni zur Abfassung „der Artikel, der sich der beiden Pröbst verglichen haben, nechst als sie beisammen waren primo Junii 1524", zusammentrat.

Das fragliche Manuskript, auf zwei Folioblättern, ist in selten schöner Schrift offenbar für den offiziellen agendarischen Gebrauch geschrieben. Die Eigenart dieser Gottesdienstordnung wie der Umstand, daß sie eine der ältesten der evangelischen Kirche ist, wird ihre diplomatische genaue Wiedergabe, der ich nur wenige Noten beizufügen hatte, rechtfertigen.

DOMINICA SECVNDA POST TRINITATIS.

Nurnberge in ecclesijs parrochialibus inceptus est ordo subsequens. MDXXIIII.

Hora consueta dimidia scz. ante horam primā diei pulsetur ad primā missam, Neque sal neque aqua consecretur. Sed confestim ad altare sese recipiunt celebrans & ministri. INTROITVS. Factus est dn̄s protector meus: &c Deinde loco uersus Psalmus XVII. hoc modo.

Sub hac melodia totus cantetur psalmus.

Finis psalmi cū Gloria patri concludatur, atque Introitus repetatur.[1]) Et per quamlibet septimanam cantat CHORVS aliū Introitū & Psalmū, ut de tempore cancionalia habent. Dein Kyrie eleyson dōmicale. CELEBRANS, Gloria in excelsis. CHORVS. Et in terra. Postea celebrans Orationem dominicalē cantat, Sancti tui nōis: &c. Orōe finita incipit minister canere caput primū. dein ad subsequēs offitium aliud caput, ut ordo expostulat, ad Romanos lingua germana, & premittit hanc prefationē. Ir aller liebsten uernemet das N: capitel, der epistel die der heilig S. Paulus schreibt zu den Romern, Paulus ein diener Jesu Chrī &c. GRADVALE, Ad dn̄m cum tribularer clamaui: &c ALLELVIA. Deus iudex iustus: &c. Subinde diaconus cantare orditur caput. N. Mathei germanice, hanc premittens prefationē, Ir aller liebsten uernemet die wort des heiligen Euangelij, das uns schreibt der heilig euangelist S. Matheus am N. capitel, Das puch der gepurt Jesu Chrī: &c & sic ex ordine. Euangelio lecto, CELEBRANS canit Credo. CHORVS Patrem dominicale. Symbulo[2]) finito. Offertorio ac Canone minore omissis, incipit

1) Grundt und Ursach ꝛc.: „Dieweil man nun sonst feyret, biss sich der priester rüstet, den Altar bereytet, vnnd hynein tritt, hatt man pillich diweil ain gaistlichen psalm gesungen. Welcher auch darumb, der Eintritt, oder Eingang genennt ist, vnd helt sich also. Man nimpt auss ainem psalm ain hübschen merdlichen vnd tröstlichen Spruch, macht ain gesang darauss, darnach singt man den gantzen psalmen, von wort zu wort vnd beschleuſt in zuletzt mit dem Gloria patri vnd singet damit widerumb das erst gesang. Also ist es auch von anfang gewest, vnd zu vnnsern gezeiten auss faulhait allain der erste verss gesungen. Darumb haben wir das auch wider angericht, vnd den Psalm gantz lassen singen. ... Darnach volgt das Kriechisch gesang, Kyrie eleison ymas. Das ist zu teutsch. Herr erbarm dich vnser. Vnd dann das Gloria in excelsis vnnd das Et in terra ꝛc." Einige Abweichungen bei Döber, der seinen Meß-Gottesdienst mit dem Confiteor und der Absolution beginnt und erst hierauf den Introitus folgen läßt (bei Riederer a. a. O., S. 313 f.), also ganz so wie die spätere Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1533 es vorschreibt. Vgl. Richter, Kirchenordnungen I, 204.

2) Dazu am Rande von gleichzeitiger Hand: συμβολον ὅτο (?) dicitur signum signa militaria.

CELEBRANS Dn̄s uobiscum. Sursum corda. Gr̄as agamus dn̄o deo nostro, Vere dignū & iustum est ęquū & salutare, nos tibi semper & ubique gr̄as agere, dn̄e sancte pater omnipotēs ęterne deus per Chr̄m dominū nostrū, hic finitur pręfatio. CHORVS. Sanctus, sanctus [1]). CELEBRANS aut̄ subiūgit legendo.

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac uenerabiles manus suas, & eleuatis oculis in cęlū ad te deum patrem omnipotentē, tibi gr̄as agens benedixit, fregit dedit discipulis suis dicens, Accipite & manducate ex hoc omnes. Hoc est enī corpus meum.

ELEVATVR PANIS.

Simili modo postquam cenatū est, accipiens & hunc pręclarū calicem in sanctas ac uenerabiles manus suas, Item tibi gr̄as agens, benedixit, dedit discipulis suis dicens, Accipite, & bibite ex eo omnes, Hic est enī calix sanguinis mei, noui & ęterni testamenti misterium fidei, qui pro nobis & pro multis effundetur in remissionem peccatorū.

ELEVATVR CALIX.

Finito Osanna in excelsis, celebrans incipit, Oremus pręceptis salutarib: moniti, &c. Pater noster qui est in: &c.

Posthac admonetur populus sacramentū sumpturus his uerbis [2]).

---

1) Bei Döber spricht der Priester, und zwar erst nach Elevation des Kelches, das sanctus (a. a. O., S. 320).

2) Hier würden wir also die erste Erwähnung dieser berühmten Exhortatio haben, welche die beiden oben genannten Schriften schon dem Wortlaut nach mitteilen, die beiden Pröpste mit der Vorbemerkung: „Dieweyl die ordenlich predig nicht allmal von tod Christi lauttet, haben wir ain kurtze vermanung an das volck verordnet, darinnen begriffen, wie, vnd warumb Christus gestorben sey, was wir dadurch erlangt haben, vnd was wir hernach zu thun schuldig sein, dann das Wort Christi vnd Pauli tringt hart, man muss sein gedencken, sein todt verkhündigen, so offt man das thut &c." Ein Jahr später bei Döber (S. 321) heißt sie schon schlecht weg „die Exhortation". Wer der Verfasser, ob Wolfgang Volprecht, wie nach älterem Vorgang Löhe S. 126 mit Bestimmtheit behauptet, oder Osiander, wie andere meinen, läßt sich wohl

Mein [1]) aller liebsten in got, die weil wir ietzo das abent essen unsers lieben herren Jesu Chri wollen bedencken und halten, dar in uns sein flaisch und plut, zur speisz und zu eim [2]) tranck, nicht des leibs sonder der selen gegeben wurdt [3]). Sollen wir pillich mit grossem fleisz, ein itlicher [4]) sich selbs prüfen, wie Paulus sagt, und [5]) uon diesem brot essen, und uon dem [6]) kelch trinken. Dan es sol nicht, dan nur ein hungerige seel, die ir sund erkent, gottes zorn, und den tod furcht, und nach der gerechtigkeit hungerig und durstig ist, dis heilig sacrament empfahenn. So wir aber uns selbs prufen, finden wir nichts in uns, dan sundt und tod, kunnen auch uns selbs nit [7]) darausz helfen. Darumb hat unser lieber herr Jesus Chrus sich uber uns erbarmet, ist umb unsert willen mensch worden, das [8]) er fur uns das gesetz erfullet, und lide was wir mit unsern sundern uerschuldigt [9]) hetten, und das wir das ye festiglich glauben, und uns frolich darauff uerlassen mogen [10]). Nam er nach dem abent essen das brot, saget dank, prachs und sprach, Nembt hin und esset, das ist mein leib, der fur euch dargeben [11]) wirt. Als wolt er sagen, das ich mensch pin worden, und alles was ich thue und leid, das ist alles euer aygen fur euch und euch zu gut geschehen, des zu eim [12]) wartzeichen gib ich euch mein leib zur speisz. Des gleichen

---

mit Sicherheit nicht mehr darthun. Ich gebe die Varianten, abgesehen von der verschiedenen Orthographie.

1) Grundt u. Ursach: „Ir"; dagegen wie hier bei Döber.

2) „zum". Döber: einem getrank.

3) „wirt".

4) „yedlicher". Döber: yglicher.

5) „Und alsdann". Ebenso Döber.

6) „disem".

7) „in kaynen weg". Ebenso Döber.

8) „auff dasz".

9) „verschuldet". Döber: verschuldt.

10) „möchten". Ebenso Döber.

11) „dargegeben".

12) „ainem gewißen". Döber: deß zu wortzeychen.

auch den kelch und sprach. Nembt hin und trinckt ausz disem all, das ist der kelch des neuen testaments, mit meinem plut, der fur euch und fur uil uergossen wirdt zu [1]) uergebung der sundt, so [2]) offt ir das thut solt ir mein darpei gedenckenn. Als wolt er sprechen, die weil ich mich euer angenomen, und euer sundt auf mich geladen hab, wil ich mich selbs fur die sundt opfern, mein plut uergiessen, gnad und uergebung der sund erwerben, und also ein neu testament aufrichten, darin der sund ewig nicht gedacht soll werden, des zum [3]) wartzeichen gib ich euch mein leib zu essen [4]) und mein plut zu trincken. Wer nun also uon disem brot isset, und uon disem kelch trincket, das ist, wer disen worten die er hort, und disen zeichen die er empfahet festiglich glaubet, der pleibt in Christo, und Chrus in im, und lebt [5]) ewiglich. Darpei sollen wir nun auch [6]) seins tods gedencken, und [7]) im danck sagen, ein ytlichen [8]) sein kreutz auf sich nemen, und in [9]) nachuolgen. Vnd zuuor einer den andern lieb haben [10]), wie er [11]) uns geliebt hat, dan wir uil, sein ein brot und ein leib, die wir all eins brots tailhaftig sein [12]).

Subiungit deinde CELEBRANS pax dn̄i sit semper uobiscū, CHORVS respondet. Incipiatur dein populus comu-

---

1) „zur". Döber: zur verzeyhung.

2) Döber: als offt jr das thut, so thuts zu meiner gedechtnus.

3) „zu ainem gewisen". Döber: zu wortzeichen.

4) „mein leib zu essen und" fehlt in Grundt u. Ursach und bei Döber.

5) „Abet also".

6) „auch". Ebenso bei Döber.

7) „und" fehlt.

8) „yedlicher." Döber: yeglicher.

9) Döber: dem Herren.

10) „lieben".

11) „er auch". Döber: auch er.

12) Hier folgt in Grundt u. Ursach und bei Döber noch: vnd auß ainem kelch trincken.

nicari, Officiante panem prębente, & ministro calicem. Sub comunione Chorus canit Agnus dei: & comunionē, tardius aut uelocius iuxta hoim comunicantiū numerū. Administrato sacramento, siquid superest a Celebrante & ministrantibus sumitur. Demū Offitiū cum oratione, quam Complendā uocant, concludatur.

Finita prima missa incipiuntur tres Psalmi, qui quottidie ex ordine, ut Psalteriū habet, psallentur Dominicis & feriatis diebus Offitiū immediate seqūntur psalmi, sed alijs diebus publicum pręcedūt offitium. Incipit enī regens. Deus in adiutoriū meū: &c Antiphona intonatur de historia, sub cuius tono cantentur psalmi, Btus uir: Quare fremuerūt: Dne quid multiplicati: Dein Antiphona repetatur. Finita Antiphona, recipiat sese regens ad aram Joannis legens in Geneseos libro caput, & pręmittens pręfationē similē eius, quę epistolis Paulinis pręmissa est, capite finito idem regens in Choro cantat. Dns uobiscum, & subiungit Orationē dominicalē, deinde Benedicamus.

His completis pręsbyter ascendit contionē, populo Oroem dominicā, Salutationē angelicā, Symbolū, & decem pręcepta prędicens, item & festa Sanctorū in septimanā futuram incidentia.

Subinde [1]) ecclesiastes sermonē facit, post sermonē publicum peragatur officium, per hunc, ut supra notatū est, modū.

AD VESPERAS.

Deus in adiutoriū meum: &c Antiphona de historia, ut supra, intonatur, sub eius tono cantētur psalmi quinque ex ordine, ut in psalterio seqūntur, Dein Antiphona repetatur,

1) Nach dem Zusammenhang heißt das hier wohl soviel als „wiederholentlich, öfters, von Zeit zu Zeit". Wo in diesem Fall die Predigt zu stehen kam, ergiebt eine Stelle aus „Grundt und Ursach" (Bogen H), wo es nach der Erwähnung des Symbolums heißt: „Als dann fahet sich erst recht die Meß an", also das Officium. Die Predigt würde demnach dieselbe Stelle eingenommen haben, welche ihr die Kirchenordnung von 1533 zuweist, hinter dem (1.) Credo.

quā sęquatur subsęquens in Genesi caput, capite lecto sęquitur Responsoriū de historia, post quod. uersiculus. Dirigatur: aut Vespertina oro: &c deinde Magnificat, cū antiphona de historia, his finitis, subiungit regens, omisso Completorio. Dn̄s uobiscum & Orationē. demū Benedicamus.

4.

Weitere Beiträge zur Geschichte der Tauflehre der reformierten Kirche.

Von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer in Hinweil.

(Vgl. Jahrg. 1882, H. 2, und Jahrg. 1883, H. 1.)

I.

Joh. Bader, ein weniger bekannter Verteidiger der Kindertaufe.

Joh. Bader, der erste evangelische Prädikant und Reformator von Landau in der bayerischen Pfalz, wird von Gelbert bei Herzog, Real-Enc. XIX, 160 (wo über ihn das Nähere nachzulesen) einer der Sterne zweiten Ranges genannt, die im 16. Jahrhundert ihr Licht leuchten ließen. Er schrieb, von Zwingli angeregt, ein Büchlein über die Tauffrage [1]). In der Vorrede bekennt er, wie sehr ihm Hubmeyers „vom christlichen Tauf der Gläubigen" eingeleuchtet, so daß auch Zwinglis Taufbüchlein seine Bedenken nicht ganz gehoben, bis er mit einem Wiedertäufer persönliche Bekanntschaft

---

1) „Brüderliche Warnung für dem newen abgöttischen Orden der Widertäuffer". 1527.

gemacht und dessen Anmaßung und über die Schrift sich erhebende Geisteswillkür mit eigenen Augen gesehen. Da habe ihn Gott erleuchtet, und einer sorgfältigen Prüfung der Schriftstellen verdanke er die Einsicht in deren natürlichen, von den Wiedertäufern verdrehten Sinn. Seine Absicht sei nun für die Unerfahrenen zu schreiben [1]).

Um die Frage über die Kindertaufe zu entscheiden, betont Bader, mit Zwingli darin übereinstimmend, habe man einfach zu untersuchen, ob dieselbe dem Wesen der Taufe überhaupt nicht widerspreche; wie die Apostel sich verhalten, komme nicht in erster Linie in Betracht. Nun spreche Matth. 28 und Mark. 16 weder speziell für noch gegen die Kindertaufe, sondern es werde dort einfach den Aposteln Anweisung über ihr Lehren und Taufen umfassendes Amt gegeben, aber nichts darüber entschieden, unter was für Umständen bei einzelnen Individuen das Lehren oder das Taufen vorauszugehen habe. Der allgemeine Begriff der Taufe aber, insofern sie Christo zum Eigentum weihe und zu Dienst, Gehorsam und Vertrauen verpflichte, streite nicht mit der Kindertaufe.

Die Taufe des Johannes und die christliche Taufe sind auch nach Bader identisch. Wer die Taufe vor der Himmelfahrt degradiere, thue es, weil es damals noch am Verständnis für dieses Zeichen des Neuen Bundes gefehlt. Allein dieser Mangel, der ja nicht nur das Sakrament, sondern auch vielfach das Wort Christi betroffen, habe nichts zu sagen; die vorläufig noch unver-

---

1) Er will nichts anderes sein als „ein armer, ungelehrter Bader" und doch schmeichelt es ihm, so zu heißen, und er meint als „Johannes Bader" (d. i. als ein zweiter Johannes der Täufer) gleichsam zu einer solchen Schrift inneren Beruf zu haben. Wie dieses Wortspiel, das er sehr liebt und zur Genüge wiederholt, ist noch manches in seinem Büchlein etwas schwach; auch von einer rohen Denkungsart enthält dasselbe Proben, z. B. die Stelle: „Wenn ich den Glauben hätte, wovor Gott mich behüte, daß der Teufel und alle Verdammten endlich selig würden, so sollt mir kein Bosheit zu viel sein, sondern es wäre mir nur eine Lust, daß ich die ganze Welt und den Teufel selbst in der Bosheit übertreffen sollt. Wie möcht ich größer Ehr und besser Leben auf Erden erlangen?"

standene Weihe sei doch gültig gewesen, so gut wie wenn heute unmündige Kinder getauft werden. Wenn nun aber aus letzterem zugunsten der Johannestaufe ein Schluß gezogen wird, so ist das Inkongruente nur das, daß es dort eben nicht Kinder anging, und daß das Verständnis ganz und gar, d. h. auch bei den das Sakrament Erteilenden fehlte [1]). Nur als opus operatum aufgefaßt, läßt sich jene frühere vorbereitende Taufe (des Johannes und der Jünger Jesu vor der Himmelfahrt) mit der späteren ganz auf eine Linie stellen [2]). — Gar wunderlich ist es, wenn Vadér zugunsten der Taufe des Johannes, den er natürlich zum Neuen Bunde rechnet, auch das geltend macht, daß dabei der heilige Geist sogar in sichtbarer Gestalt gegenwärtig gewesen. Eher läßt sich hören, daß er, nebst der Bußforderung, nach Joh. 3 (am Schluß) und Apg. 19 auch eine Glaubensanweisung beim Täufer nicht vermißt.

Weitläufig läßt sich sodann Vadér darüber aus, daß die Taufe kein Gesetz und keine conditio sine qua non der Seligkeit sei, sondern ganz und gar der christlichen Freiheit anheimgegeben. Man habe sie weder jemals einem Menschen aufgedrängt, noch sie verweigert. Man habe sich sogar bisweilen taufen lassen, damit es ungläubigen Verstorbenen zugute komme [3]); nun sei es doch ungleich natürlicher und bei weitem nicht so kühn, Kinder, die noch zum Glauben gelangen könnten, zu taufen [4]). Im Interesse der Wahrung christlicher Freiheit gegenüber solchen, die sie in Fesseln schlagen wollen, müßte man mit der Kindertaufe heute anfangen, wenn sie noch nicht in Übung wäre. Das Dringen auf Wieder-

---

1) Außerdem ist es natürlich ein Zirkel, wenn die Kindertaufe durch die Johannestaufe und die Johannestaufe wieder durch die Kindertaufe gestützt wird.

2) Ein anderes ist es mit der Kindertaufe, die als deklaratorischer Akt der Gemeinde aufzufassen ist, von dessen Bedeutung und innerer Begründung wenigstens diese samt Eltern und Paten das volle Bewußtsein hat.

3) Nach der wohl richtigen Deutung von 1 Kor. 15, 29.

4) Hier könnte man allerdings Vadér mit seinem eigenen Axiome schlagen, daß exempla, zumal von dergleichen superstitiösen Mißbräuchen hergenommen, gar nichts beweisen.

taufe aber sei dem judaistischen Aufnötigen der Beschneidung zu vergleichen. Diese allerdings habe die Geltung eines Gebotes im Alten Bunde besessen.

Bader erscheint es ferner gar nicht als unwahrscheinlich, daß Gott in den prädestinierten Kindern eine Erkenntnis seiner selbst wirke, man brauche davon nicht gerade etwas zu sehen; auch bei kindisch gewordenen Alten bemerke man nichts mehr vom Glauben, so wenig derselbe ihnen abzusprechen sei! Man habe übrigens bei der Taufe gar nicht nach dem innerlichen Glauben zu fragen, sondern müsse es eben bei alten und jungen in guter Hoffnung wagen. Das Neue Testament enthielte gewiß eine Warnung vor der Kindertaufe wie vor anderen Irrlehren, wenn dieselbe unerlaubt wäre. Nur offenbares Widerstreben berechtige zur Taufverweigerung, und von solchen sei ja bei Kindern keine Rede, deren Unschuld jedenfalls alle Heuchelei ausschließe [1]).

Was die Wiedertaufe betreffe, so begünstige sie nur ein gesetzliches, werkgerechtes Wesen und verdunkle die allein wiedergebärende Kraft des geistlichen Wassers, davon Jesus Joh. 3 rede; unter den Exempeln mache Apg. 19 am meisten Schwierigkeiten, wo auch Origenes eine zweite Taufe angenommen. Bader bekennt, daß, „wenn ihn nicht der treue Hirt Jesus Christus gehalten, er unbesonnen in den abgöttischen Wiedertauf hineingeplumpst wäre“. Er zieht aber nun der Zwinglischen Anschauung die andere vor, Johannes habe die Männer mit Wasser getauft, Paulus aber sie bloß im Christentum unterrichtet. Übrigens würde eine einmal stattgehabte Wiedertaufe [2]) für alle anderen Fälle noch nichts beweisen; dies geltend zu machen, ist Bader unbefangen genug, während Zwingli durch Apg. 19 arg ins Ge-

1) Vgl. die Stelle bei Zwingli im Brief an Haller VIII, 380: „De infantium baptismo, qui ex Christianis nati et ecclesiae ad baptizandum oblati, certi, certi! quod peccare et dissimulare non possunt (peccare i. e. contra legem facere, nam quod originalem morbum tenent non ipsi peccaverunt), non possunt ergo infantes ecclesiam fallere.“

2) Wie bei Timotheus, dem schon Getauften, für die Beschneidung, hätte dann Paulus hier für die Wiederholung der Taufe seine ganz besonderen Gründe gehabt.

dränge kam. Schon das richtet nach Bader den Wiedertauf, „daß er wie ein Raub gehalten und heimlich vollzogen wird“. Die einzig schriftmäßige Wiedertaufe sei nach Luk. 12, 50 das Martyrium.

Namentlich drei Schriftzeugnisse führt Bader für die Kindertaufe ins Feld: 1) Die Beschneidung. 2) Das unschuldige, über dem Glauben stehende Leiden der betlehemitischen Kinder um Christi willen. 3) Wie Jesus die Kinder segnet. Dies Exempel zeige, daß man mit den Kindern gleich nach der Geburt „etwas Christliches“ vornehmen solle. Und hier sei nun eben das von den Heiden Unterscheidende die Taufe.

Über die Bedeutung der Taufe sagt Bader: sie sei ein Bundeszeichen, dadurch man sich Gott ergebe zu einem heiligen Leben (das er freilich bezeichnet als „ein ewiges Labyrinth, darin niemands zum End kummen kann, Gott geb ihm denn Urlaub und nehm ihn aus diesem irdischen sterblichen Leben in sein ewiges Reich, da kein Summer oder Winter, auch kein Hunger oder Durst mehr ist, sunder ein ganz ungebrechlich Leben, wie die Engel im Himmel haben“) und dadurch man sich namentlich verpflichte, dem teuren Taufherrn und Hauptmann nachzufolgen im Kreuz, im geistlichen Absterben und Auferstehen.

Bader ist nicht blind gegen die Mißbräuche, die mit der Kindertanfe sich eingeschlichen. Dazu rechnet er: 1) Vernachlässigung der christlichen Erziehungspflicht. 2) Weltliche Interessen bei der Auswahl der Paten. Zur Abhilfe schlägt er vor: Wo sich keine christlichen Zuchtschulen mit bewährten Lehrmeistern errichten ließen, da sollten treue Prädikanten „etwan mehr dann einest im Jahr“ das jung getaufte Volk zusammenberufen und unterrichten. Ohne das könne man um der Treulosigkeit der Eltern und Paten willen nicht mit gutem Gewissen die Kinder taufen. Entweder müsse der Täufer selbst sich zur Kinderlehre bequemen (denn sonst werde aus dem Kindertauf ein „Gespött“, und daran trage er ebenso sehr Schuld als die ungetreuen Eltern und Zeugen), oder „er muß des heiligen Kindertaufs gar müßig gon“. Indem die Reformatoren die Kindertaufe acceptierten, erhoben sie doch durch die bestimmte Forderung nachfolgenden

Unterrichts gegen das Opus operatum unzweideutigen Protest, so schon Zwingli (Opp. I, 239 sqq.), so auch Bucer (bei Baum, Capito und Bucer in der Sammlung „Vät. u. Begründer ꝛc.“, S. 285).

Bader berichtet auch am Schluß über eine Disputation mit dem sprachgelehrten Joh. Denk, der nach Landau gekommen. In Matth. 28 habe er trotz Denks Deuteleien auch den Buchstaben für sich gehabt, indem nach Zwingli zu übersetzen sei: „Nehmet in die Jüngerschaft auf alle Völker. Also aber machet mir die Leute zu Jüngern, indem ihr sie zuerst taufet und dann lehret.“ Übrigens sei auch dann keine Waffe gegen die Kindertaufe aus der Stelle zu gewinnen, wenn man μαθητεύσατε mit docete übersetze, denn bei Erwachsenen folge natürlich die Taufe der Predigt nach.

Denk unterscheidet zwischen Beschneidung und Taufe und will letztere bloß dem geistlichen Samen Christi zuerkennen; aber Bader frägt, woraus man wissen könne, wer mit Sicherheit dazu gehöre. Denk entgegnet nicht ungeschickt, auch die Unterscheidung des Herrnleibes im Nachtmahl sei nicht zu kontrollieren. — Wenn Denk das bloße „nicht Widersprechen zur Stunde des Taufs“ [1]) zu dürftig findet, so hält ihm Bader entgegen, zum mündlichen Bekennen, wenn's nur darauf ankomme, könne man am Ende auch einen Papagei abrichten. Und so geht's in stichelnder Rede und Gegenrede fort. Bedeutsam ist nur, wie nachdrücklich Bader auch hier die pädagogische Bedeutung der Kindertaufe hervorhebt: sie sei „ein sonderlicher Ermahner und Wächter, der täglich ermahne, um so ernstlicher in der Kinderzucht anzuhalten“; Mißbrauch hebe den rechten Gebrauch nicht auf. Auf der Kindertaufe ruhe ein Segen, mit ihr pflanze sich der christliche Name und der Buchstabe des Evangeliums von Geschlecht zu Geschlecht fort, und es sei also auch die Möglichkeit einer Belebung des Buchstabens zur Erkenntnis des Geistes gegeben. So hange u. a. der Segen der

[1]) Bader bemerkt am Schluß, er habe dieses „Minimum“ seines Wissens zuerst fixiert, er lasse sich aber belehren. Schriftgemäß sei jedenfalls, daß offenbares Widerstreben mit Worten oder Werken (Lastern) von der Taufe ausschließe; das mindeste also, was man verlangen könne, sei ein Nicht-widerstreben.

Reformationszeit mit der Kindertaufe zusammen. Die Forderung, daß die Lehre vorausgehe, habe nur dann Sinn, wenn man darunter die Einbürgerung des Evangeliums und des christlichen Namens bei der Gesamtheit verstehe. In diesem Sinn aufgefaßt sei ja allerdings Lehre und Glaube das prius, die Taufe aber das posterius.

II.

Zwinglis Korrespondenz mit den Berner Reformatoren Haller, Kolb ꝛc. über die Tauffrage.

Wie an allen Hauptherden der Reformation, so erhob auch in Bern der Anabaptismus sein Haupt. Auch dort war es beliebte Taktik, die Prediger des Evangeliums zu verdächtigen, als ob sie im geheimen wenigstens einverstanden wären. Haller glaubte sich daher Zwingli gegenüber verteidigen zu müssen. In einem Brief vom 29. Nov. 1525. (Zw. Opp. VII, 441), worin er sich für Übersendung des Taufbüchleins bei Zwingli bedankt, schreibt er zu seiner Rechtfertigung: „Utcunque et Thomas et ego delati simus apud te, eo tamen insaniae nunquam devenimus, ut puerorum baptismum negaremus. Collocuti sumus saepe de hac re, sed illius animi nunquam fuimus, ut catabaptismum affirmaremus. Seducit multos scripturarum plana allegatio (wohl oberflächlicher Schriftbeweis) Balthasari. At ubi ex te imposturam (Verdrehung Verfälschung) et praeter eam Testamenti rationem (geht wohl auf den „vom ewigen Bund“ hergenommenen Beweis für die Kindertaufe) viderint, procul dubio aliter sentient. Mentem meam nunc habes de tota Catabaptismi causa, ut potius emoriar quam vel rebaptisem vel rebaptismo consentiam.“

Immerhin scheinen die Prediger einer Anleitung zu erfolgreichem Kampf sehr bedürftig gewesen zu sein; sie hatten nämlich entgegen der zu Gewaltmaßregeln neigenden Regierung die Überzeugung, „ihre Sache sei es, alles mit dem Schwert des Geistes entweder auf der Kanzel oder in öffentlichem Gespräch zu widerlegen“, und so wendeten sie sich denn wiederholt an Zwingli, der

sie nicht leicht zufrieden stellen konnte [1]). Bei einer Hausdurchsuchung in der Morgenfrühe war man auch wiedertäuferischer Schriften habhaft geworden; „articuli eorum“ [2]) nennt sie Haller und übersendet sie Zwingli zur schriftlichen Widerlegung. — Namentlich setzten die Wiedertäufer den Predigern durch Eifern gegen die mit der Kindertaufe noch verbundenen römischen Mißbräuche zu und brachten sie dadurch wirklich in peinliche Verlegenheit. Zwingli riet unterm 22. Mai 1527 (Opp. VIII, 71), wohl zu unterscheiden zwischen den frommen und unschuldigen und zwischen den thörichten Zuthaten; betonte aber, daß auch das Allerabgeschmackteste die Gültigkeit der Taufe nicht aufzuheben vermöge. Man könne und solle den Wiedertäufern gegenüber das Verwerfliche zugeben, gleichwohl aber in praxi nicht radikal verfahren, sondern „pleraque ferre ad tempus“ [3]). Man könne sogar ihr Drängen auf Abschaffung dieser Mißbräuche benützen zu einem ge-

1) Auf einen langen Brief hin doch wieder (Zw. Opp. VIII, 66): „At ut rem dilucidius nobis aperias precamur.“ Cf. VIII, 50.

2) Ein Schriftstück dieses Titels widerlegt Zwingli noch im Herbst des Jahres 1527 in seinem Elenchus öffentlich (Zw. Opp. III, 388); vgl. das über die litterarische Veranlassung des Elenchus in der Abhandlung über Zwinglis Tauflehre Gesagte. Zwar bemerkt Zwingli III, 362, daß er die anabaptistischen Schriftstücke, die er sich zu widerlegen vorgenommen, von Basel durch Ökolampad, vir vigilantissimus, erhalten, aber zugleich auch p. 388, daß diese articuli, in vielen schriftlichen Exemplaren vorhanden, in ihrer aller Händen seien, und Haller sagt ja in seinem Brief an Zwingli vom 25. April 1527 (Zw. Opp. VIII, 49) ausdrücklich, die Wiedertäufer, deren Häuser durchsucht und bei denen die fraglichen Schriftstücke gefunden worden, seien von Basel hergekommen. Es müssen solcher Dokumente verschiedene gewesen sein (copiam factionis eorum eorum arma et fundamina). Ob es dieselben sind, die Zwingli im Elenchus widerlegt und ob wir also aus diesem ihren Inhalt kennen lernen, ist freilich nicht gewiß, aber wahrscheinlich. Allerdings stimmt zu dem im Elenchus Abgedruckten nicht, was Haller in seinem Brief am Schluß über die Behauptungen der Gegner sagt: „Admiserunt etc.“ Doch können sie diese Ansichten auch in der p. 49 erwähnten Unterredung verfochten haben.

3) Freilich über alles Maß hinaus ging das bei einem Marienbilde im Kanton Bern übliche Taufen von Aborten und toten Kindern, welches einträgliche Geschäft mehr als 30000 Pfund abgeworfen, bis ihm endlich durch Verbrennung des Idols ein Ende gemacht wurde (Zw. Opp. VIII, 147).

wissen Druck auf die Obrigkeit, „freier einher zu gehen auf dem Wege des Herrn“. So müßten durch Gottes Gnade selbst die Gegner der guten Sache noch vorwärts helfen.

Auch über die Frage, inwiefern Glaube zur Taufe erforderlich, scheinen die Berner nicht klar gewesen zu sein, wenigstens informiert sie Zwingli unterm 9. Dezember 1529 (Opp. VIII, 380) mit nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit. Die Stelle, die zu den bündigsten in seinen Schriften gehört, ist in der Abhandlung über seine Tauflehre schon im Auszug mitgeteilt worden.

III.

Leo Judae über die h. Taufe.

Diesem Freund und Mitarbeiter Zwinglis gebührt zwar nicht das Verdienst, die Tauflehre mehr oder weniger selbständig entwickelt, wohl aber sie in seinem größeren Katechismus durch Zusammenstellung von Auszügen aus Zwinglis früheren und späteren Schriften in ansprechender Abrundung dargestellt zu haben [1]). Etwas Neues, Originelles ist wenigstens in diesem Lehrstück nicht zu finden; hingegen gewährt es Befriedigung, die disjecta membra Zwinglischer Lehrauffassung zu einem einheitlichen Ganzen zusammengearbeitet zu sehen. Leo Judaes Katechismus fand ungeteilten Beifall, wurde die Grundlage des katechetischen Unterrichtes in der zürcherischen Kirche und stellt jedenfalls den spezifisch Zwinglischen Lehrtypus, wie er bis zu der Einigung mit Calvin, was die Sakramentslehre anlangt, unangetastet blieb, authentisch dar.

Das göttliche Motiv zur Gewährung von äußerlichen Zeichen und religiösen Zeremonieen wird genau wie am Anfang der Schrift vom Kindertauf erläutert: „Was alle Völker hatten, wollte Gott auch den Seinen nachlassen, daß ihnen an ihrem Gott nichts ge-

---

[1]) Bullinger in der Vorrede: „Denn er (Leo Judae) sich auch nicht schämt, aus anderer gelehrter Diener Arbeit das Kommlichste abzuschreiben und in das Seine zu setzen, dieweil gleiches nicht nur von den Allerhochgelehrtesten der uralten Lehrer, sondern auch von den h. Propheten selbst geschehen ist.“ Mit den gegenwärtigen Begriffen vom litterarischen Eigentum steht es allerdings nicht im Einklang, daß diese Auszüge nicht jeweilen als Citate bezeichnet sind. Es thut sich darin eine gewisse, das „alles ist euer“ geltend machende ἁπλότης kund.

bräche und sie vor der Versuchung die Heiden nachzuahmen bewahrt blieben." Von innerlichen Wirkungen eines Äußerlichen als solchen kann freilich im Neuen Bund noch weniger als im Alten die Rede sein. — Bei der Definition von sacramentum vereinigt Leo, nach Erwähnung des Wortsinnes „Eid", die spätere Darstellung Zwinglis mit der früheren und stellt folgende zwei Bedeutungen auf: 1) Zeichen eines heiligen Dings, dadurch dasselbe uns vorgetragen und angebildet wird. 2) Pflichtzeichen, dadurch wir uns zu diesem heiligen Ding verbinden und verpflichten.

Fürs erste soll nämlich das „durch den Gebrauch und die Bedeutung geheiligte Wasser" hindeuten und hinführen auf das innere wesentliche Ding, d. h. auf die Wiedergeburt und Reinigung im heiligen Geist. Dem äußeren Menschen ist das äußerliche Zeichen gegeben, daß es ihn aufs Innere führe. Es vermittelt dabei der Glaube. Dieser bekommt nun auch vom äußeren Menschen her einen Antrieb, Christum mit seinem ganzen Verdienst, Sündenvergebung und Wiedergeburtsgnade, Rechtfertigung und Heiligung (beides wird durch die Taufe bezeichnet [1])) anzuziehen. Solch ein Hinweis auf den Heiland war auch die Taufe des Johannes. Zur Veranschaulichung dessen, daß das „Bezeichnen und Bedeuten" zugleich ein „vor die Sinne tragen" im konkretesten Sinn sei, werden die früher [2]) mitgeteilten Stellen aus der Expositio Zwinglis und aus der Schrift gegen Eck wörtlich angeführt.

[1]) Dies ins Licht gestellt zu haben, bezeichnet Schweizer, Reform. Glaubenslehre II, 622 oben, als einen Vorzug des reformierten Systems, während Schenkel, Wesen des Protestantismus I, 466 darin, freilich mit Unrecht, eine Abweichung von einer „objektiv theologischen Auffassung der Taufe" erblickt. Es handelt sich ja nach reformierten Grundsätzen bei den Sakramenten allerdings um eine objektive Gnadenmitteilung, wiewohl nur unter Voraussetzung der ordnungsmäßigen psychologischen Vermittelung. Das Taufsakrament ist zunächst Darstellungsmittel und bringt durch seine Symbolik sowohl die objektive Sündenvergebung als auch die allerdings subjektiv zu verwirklichende Wiedergeburt zur Anschauung. Es ist nun nicht abzusehen, warum nicht, wo subjektive Bedingungen gestellt und erfüllt sind, auch die beides wirkende Gnade durch Vermittelung des Sakramentsgenusses ordnungsgemäß könnte dargereicht werden. Bei der Kindertaufe kann natürlich bezüglich der Wiedergeburt nur von einer Weihe zum Christenstand die Rede sein.

[2]) In der Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre.

Es läßt sich zum voraus denken, daß hingegen Leo seine Citate zur Erläuterung des Pflichtzeichenbegriffs aus Zwinglis Taufbüchlein entnahm. Er geht von der Analogie der Beschneidung aus und rechtfertigt daran anschließend die Kindertaufe, bestätigt also nur die oben ausgesprochene Ansicht, daß das Interesse, die Kindertaufe zu rechtfertigen, auf jene Analogie und diese hinwiederum auf den Pflichtzeichenbegriff geführt. Die dem Kind auferlegte Verpflichtung zum Christenwandel als die eine Seite des heiligen Dings, das durch die Taufe bezeichnet und vor die Sinne getragen wird, kommt hier nicht mehr zur Sprache, sondern nur, genau nach dem Taufbüchlein, die den Eltern auferlegte und von ihnen übernommene Verpflichtung mit Bezug auf das äußere Lehren, auf die christliche Erziehung. Und am Schluß heißt es noch unter deutlicher Anspielung auf die Wiedertaufe ebenfalls nach Zwingli, die Taufe sei nicht ein neues, durch Zwang aufzurichtendes [1]), zur Parteiung dienendes Gesetz, sondern schlicht und recht die äußerliche Kundgebung einer Pflicht.

5.

Alphäus und Klopas.

Von

F. Wetzel,
Pastor in Mandelkow.

Vor elf Jahren hat der Unterzeichnete in einem Aufsatze über „Die Brüder des Herrn", der in der „Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preußens" (1871, S. 205 ff.) gedruckt erschienen ist, die Ansicht vertreten, daß diese Männer Jesu

---

1) Wie dazu die obrigkeitlichen Mandate paßten, welche die Kindertaufe erzwangen, ist freilich schwer abzusehen.

Halbbrüder von der Maria gewesen seien, und kam bei der Widerlegung der entgegenstehenden Ansicht auch auf die Behauptungen, die von den Gegnern aus einigen Stellen in den Erzählungen der Evangelisten von dem Leiden und der Auferstehung des Herrn abgeleitet worden, nämlich:

1) daß Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς nur verschiedene griechische Formen des hebräischen Namens חַלְפַּי seien, und einen und denselben Mann bezeichnen,
2) daß seine Frau Maria geheißen, und die Schwester der Mutter Jesu gewesen sei.

Inbetreff des ersteren Satzes nun habe ich anerkannt, daß Ἀλφαῖος die regelrechte griechische Form für den aramäischen Namen חַלְפַּי sei, aber entschieden bestritten, daß aus diesen Namen im Griechischen auch Κλωπᾶς geworden sei; sondern dies, sagte ich, sei ein von Ἀλφαῖος völlig verschiedener Name, und habe einen von Alphäus ganz verschiedenen Mann bezeichnet. So viel ich weiß, hat seitdem keiner unserer Gelehrten die von mir geltend gemachten Gründe widerlegt, oder auch nur von meinem Einspruche gegen die allgemein herrschende [1]) Annahme der Identität beider Namen Kenntnis genommen. Sondern wie man sich auch inbetreff der Frage wegen der Brüder des Herrn für die eine oder andere der einander bestreitenden Ansichten entschied, auf beiden Seiten scheint es für eine ausgemachte Sache zu gelten, daß Alphäus und Klopas derselbe Name seien und denselben Mann bezeichnen. Daß man meinen Einspruch nicht beachtet hat, wundert mich eben nicht, da jene Monatsschrift nur in einem mäßigen Kreise von Amtsbrüdern gelesen wurde, und unseren Meistern auf dem Gebiete der Schriftauslegung wohl gar nicht bekannt geworden ist. Aber das befremdet mich, daß seit Winer von so vielen gelehrten Männern keiner es der Mühe wert gehalten hat, jene unhaltbare Meinung

---

1) Vgl. jedoch Ewald, der (Gesch. des Volkes Israel V, 253; VI, 159; VII, 241) Alphäus und Klopas bestimmt unterscheidet, indem er wahrscheinlich findet, daß Alphäus, der Vater Levis (Mark. 2, 14), auch der Vater des Jakobus war, wogegen der mit dem Emmausjünger Kleopas (Luk. 24, 18) identische Klopas in Joh. 19, 25 nicht der Mann, sondern der Sohn der an zweiter Stelle genannten Maria sein soll. E. Riehm.

einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen, deren sie, um der irrigen Folgerungen willen, die man daraus ableiten zu dürfen wähnt, gar sehr bedarf. Unbesehens, wie es scheint, wird sie auch von solchen Männern, welche wegen ihrer wissenschaftlichen Akribie besonders geschätzt sind, wie eine feststehende Wahrheit weiter gegeben. Darum erlaube ich mir im Interesse der Wahrheit und einer vorurteilsfreien Wissenschaft meinem Einspruch an diesem Orte zu wiederholen, und behaupte:

Aus חַלְפַי konnte nicht *Κλωπᾶς* werden, und ist nicht daraus geworden. Alphäus und Klopas sind ganz verschiedene Namen und benennen zwei ganz verschiedene Männer.

Zur Rechtfertigung meiner Behauptung möge mir verstattet sein, das, was ich einst darüber geschrieben, mit einigen geringen Änderungen zu wiederholen.

Was die Namen Alphäus und Klopas betrifft, so werden wir es dem fleißigen, genauen und gewissenhaften Winer wohl glauben dürfen, daß es einen hebräischen oder aramäischen Namen חַלְפַי gegeben habe, wenn wir auch nicht in der Lage sein sollten, Lightfoot zu Matth. 10, 3 und Apg. 1, 13 selber nachzulesen; und *Ἀλφαῖος* ist davon die regelrechte Verwandlung in griechische Form. Aber daß daraus auch *Κλωπᾶς* geworden sei, muß ich ganz entschieden bestreiten, obgleich der genannte, unbedingt als sachverständig anzuerkennende Gelehrte (in seinem Real-Wörterbuch unter dem Artikel „Alphäus") darüber schreibt: „Die doppelte griechische Schreibart geht von der doppelten Pronunciation des ח aus, die wir in der LXX finden; und wenn auch aus LXX kein sicheres Beispiel angeführt werden kann, daß ח auch im Anfange der Wörter durch κ wiedergegeben wurde, so ist doch diese Verhärtung des ח im Griechischen sonst nicht ohne Beispiel." Durch seine Bemerkungen wird nicht mehr bewiesen, als daß der Übergang des ח von חַלְפַי in das κ von *Κλωπᾶς* nicht schlechthin außer dem Bereiche aller Möglichkeit überhaupt liege. Dagegen beweist der Thatbefund, daß dieser Übergang im allerhöchsten Maße unwahrscheinlich ist. Leider ist die Feststellung und Vorlegung dieses Befundes eine mühsame und undankbare Sache, mühsam, denn die Feststellung fordert nichts Geringeres als eine Musterung sämtlicher

hierher gehörigen Eigennamen in der heiligen Schrift und weit darüber hinaus, im Josephus u. s. w.; undankbar, weil das Verzeichnis derselben in diesen Blättern wegen des Raumes, den es einnehmen würde, unzulässig sein dürfte, dem Drucker viel Not machen, und am Ende von den geehrten Lesern überschlagen werden würde. Deswegen habe ich selber, wie ich offen bekennen will, auch nur etwa ein halbes Tausend hier einschlagender Namen in verschiedenen Teilen der heiligen Schrift verglichen und muß also die Möglichkeit zugeben, daß ein anderer Nachsucher Erscheinungen entdecken möge, die von meinen Wahrnehmungen abweichen. Es sind diese.

Das ח geht in den allermeisten Fällen überhaupt in den griechischen Spiritus lenis über, daher *Ἀλφαῖος* in der Ordnung ist, viel seltener in *χ*, noch seltener in den Spiritus asper. In der Mitte der Wörter verschwindet es daher sehr oft gänzlich. Die einzigen Ausnahmen, die ich gefunden habe, wo aus ח ein *κ* wird, sind außer den beiden von Winer angeführten Beispielen: *Ταβέκ* für hebräisches טֶבַח in der Stelle 1 Mos. 22, 24 und *φασέκ* für hebräisches פֶּסַח durch das ganze 30. und 35. Kapitel des 2. Buches der Chronika, nur noch der Name פָּסֵחַ, der Neh. 3, 6 von den LXX durch *Φασέκ* wiedergegeben wird. Dieser letzte wird aber Esra 2, 49 *Φασῆ*, 1 Chron. 4, 12 und bei Nehemia selber 7, 51 *Φεσσῆ* geschrieben, so daß ich in 3, 6 einen Schreibfehler annehmen würde, wie von solchen die Namenverzeichnisse in den Büchern Nehemia und der Chronika wimmeln, wenn nicht die Wahrnehmung, daß im 30. und 35. Kapitel des 2. Buches der Chronika der bekannte Name des Osterfestes immer wieder *φασέκ*, nur im 30. Kapitel in einigen Handschriften *φασέχ* statt, wie sonst in der ganzen heiligen Schrift, *πάσχα* geschrieben wird, diese Vermutung beseitigte. Man darf aber nur diese Ausnahmen ansehen, und mit den vielen Hunderten von Namen vergleichen, in denen das ח **in der Mitte** oder **am Ende** der Wörter durch *χ* wiedergegeben wird oder ganz verschwindet, um zu sehen, wie wenig sie die Behauptung zu stützen vermag, daß in *Κλωπᾶς* das *κ* aus einem ח **im Anfange** des Wortes entstanden sei. Winer gesteht selber — und über diese Thatsache sollte man nicht leichten Fußes hin-

wegschlüpfen — daß man bis jetzt keinen Namen gefunden hat, in dem das ח im Anfange eines Wortes in κ verwandelt worden wäre; und wenn er sich in dieser Hinsicht hinter phönizische Inschriften flüchtet, die ich nicht habe einsehen können, so wird, wie ich vermute, das Lesen der Monum. phoenic. von Gesenius, S. 345, 6 wohl nur den in seiner Meinung bestärken, daß aus חַלְפַי habe Κλωπᾶς werden können, der gern darin bestärkt sein will [1]).

Wer nicht die Geduld hat, die ganze Untersuchung dieser Frage aufzunehmen, und sich doch gern ein ungefähres Urteil bilden möchte, darf nur einige Kapitel im Anfange des 1. Chronika-Buches in der Stierschen Polygotte durchgehen, oder Namen wie Ἰωάννης, Ἰωάννα, Ἀνανίας, Ἄννας, Ἄνανος mit יוֹחָנָן und חֲנַנְיָה, und in den Geschlechtsregistern die griechische und hebräische Gestalt solcher Namen wie Ἐνώχ (חֲנוֹךְ), Μαθουσαλά (מְתוּשֶׁלַח), Νῶε (נוֹחַ), Σαλά (שֶׁלַח), Ναχῶρ (נָחוֹר), Θαρά (תֶּרַח), Ἰσαάκ (יִצְחָק), Ἐσρώμ (חֶצְרוֹן), Ναασσών (נַחְשׁוֹן), Ῥοβοάμ (רְחַבְעָם), Ἀχάζ (אָחָז), Ἐζεκίας (יְחִזְקִיָּהוּ) u. s. w. vergleichen, um den Übergang des ח von חַלְפַי in das κ von Κλωπᾶς höchst unwahrscheinlich, dagegen die Forderung gerecht zu finden, daß der, welcher die Identität von Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς behauptet, erst beweise, daß aus חַלְפַי Κλωπᾶς werden konnte und wirklich geworden ist.

Dazu genügt aber auch noch nicht ein einzelnes Beispiel, wo ח im Anfange des Wortes zu κ geworden ist; denn der Name Κλωπᾶς giebt noch zu anderen Bedenken Anlaß, die ich hier nur kurz berühren will. Dahin gehört die Zusammenziehung der Silbe חַל in κλ, das π in Κλωπάς, statt dessen man in Übereinstimmung mit verwandten Erscheinungen ein φ erwarten sollte, vielleicht auch das ᾶς statt αῖος für ַי, gewiß aber, daß zu der Einschiebung des ω die aramäische Form des Namens nicht die geringste Veranlassung sehen läßt. Kurz, das Wort Κλωπᾶς, sofern es aus חַלְפַי entstanden sein soll, ist fast in jedem Laute mit Bedenken behaftet, und wer die Identität der beiden Namen behauptet, dar-

[1]) Das Citat bei Winer soll wohl heißen Gesen. Monum. phoen. Es handelt sich um חלך = assyr. Ḥi-lak-ku = griech. Κιλικία.

sich der Aufgabe nicht entziehen, für die Möglichkeit und Wirklichkeit den erschöpfenden Beweis zu führen. So lange er diesen Beweis schuldig bleibt, behaupte ich, daß aus חלפי *Κλωπᾶς* nicht geworden ist, weil es nicht daraus werden konnte [1]).

Wendet mir jemand ein, daß ich dies letzte eigentlich nicht genügend bewiesen habe, ich hätte nur die Unwahrscheinlichkeit nachgewiesen, hätte aber die Möglichkeit frei lassen müssen, daß noch Beispiele gefunden werden könnten, die gegen mich sprächen, so erwidere ich: daß vor allem denen, die die Identität der beiden Namen behaupten, die Beweisführung für ihre Behauptung obliegt, und daß es für sie nicht genug ist zu sagen: Ich glaube das. Diese meine Forderung ist nicht allein einfach gerecht, sondern auch billig, weil jene Beweisführung mit mäßigen Mitteln hergestellt werden kann, während der Beweis für die Unmöglichkeit der Identität beider Namen maßlos ist, und niemals bis zum abschließenden Ende geführt werden kann. Daß sie durchaus unwahrscheinlich ist, glaube ich bewiesen zu haben, und mein Einspruch wird so lange stehen bleiben, als die Behauptung meiner Gegner nicht durch schlagende Beispiele gesichert wird.

Über den Einfluß, den mein Einspruch auf die Entscheidung der Frage wegen der Brüder des Herrn hat, und über die Bedeutung dieser Frage für die Würdigung der Ehe habe ich mich in meinem anfangs erwähnten Aufsatze ausführlich ausgesprochen; die die Verhandlungen dieser Frage kennen, wissen es ohnehin. Man wird also nicht sagen dürfen, daß der Streit über die Identität oder Verschiedenheit der beiden Namen Alphäus und Klopas ganz bedeutungslos sei. Für die wissenschaftliche Berechtigung meines Einspruchs aber ist es mir angenehm, mich auch auf das Wort eines Mannes berufen zu dürfen, dem wegen seiner anerkannten, ausgebreiteten und gründlichen Gelehrsamkeit niemand die Berechtigung absprechen wird, gerade in diesem Streite eine beach-

1) Übrigens scheint Lightfoot keine lautliche Umwandlung von חלפי in Kleophas anzunehmen, sondern eine Umformung des hebräischen Namens in einen ähnlich klingenden griechischen; denn zu Apg. 1, 13 führt er als analog die Umformung des Namens Saulus in Paulus an. E. Riehm.

tenswerte Meinung auszusprechen. Herr Prof. Dr. Delitzsch in Leipzig schreibt mir in einem Briefe, mit der Erlaubnis, auch öffentlich davon Gebrauch zu machen, Folgendes:

„Es ist durchaus unzulässig, auf vermeintliche Identität der Namen Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς die Ansicht zu gründen, daß die Brüder Jesu Söhne der Schwester seiner Mutter, einer zweiten Maria, gewesen seien.

„Der Name Ἀλφαῖος ist hebräisch. Er gehört der Gruppe חלף an, und lautet hebräisch חַלְפִי. Dagegen ist der Name Κλωπᾶς, Joh. 19, 25, oder Κλεοπᾶς (so ist Luk. 24, 18 zu accentuieren) die Verkürzung des Namens Κλεόπατρος, also ein griechischer Name.

„Es kommt vereinzelt vor, daß hebräisches ח griechischem κ entspricht, obwohl mir außer חלפסדרא κλεψύδρα (Wasseruhr) kein Beispiel gegenwärtig ist [1]). Aber in dem vorliegenden Falle handelt es sich um zwei Namen, die so wenig identisch sind, als Hebräisch und Griechisch.

„Demgemäß lautet der Name Ἀλφαῖος (Name der Väter des Apostels Jakobus und des Apostels Matthäus) in meiner Übersetzung [2]) חַלְפִי (mit aspiriertem פ von wegen der nur lose geschlossenen ersten Silbe), und der Name des Emmaus-Jüngers (Luk. 24, 18) קְלִיופַּס [3]).

„Nach der Tradition bei Hegesipp war Klopas ein Bruder des Joseph und Vater des auf Jakobus den Gerechten gefolgten zweiten jerusalemischen Bischofs Simeon. Die Kombination von Klopas und Alphäus konnte keinem der Alten einfallen. Die Namen liegen zu weit von einander."

So weit die Worte des Herrn Dr. Delitzsch, in denen ich, was er, meine Worte berichtigend, sagt (über das פ und daß der

---

1) In diesem Nomen appellativum entspricht hebräisches ח griechischem κ, nicht griechisches κ hebräischem ח.

2) Nämlich des Neuen Testamentes ins Hebräische.

3) Auch die frühere Ausgabe des hebräischen Testamentes hat da nicht חַלְפִי, sondern קְלֺאפָּא. — Ich füge bei, daß in der Peschito Ἀλφαῖος durch Chalphai, dagegen sowohl Κλωπᾶς in Joh. 19, 25 als Κλεοπᾶς in Luk. 24, 18 durch Klejôpha wiedergegeben ist. E. Riehm.

Name ‏חַלְפַי‎ hebräisch, nicht aramäisch sei), ebenso mit Dank annehme wie das, womit er meine Ansicht unterstützt. Daß übrigens Klopas und Alphäus nicht dieselbe Person gewesen sind, wird auch aus den in der heiligen Schrift vorliegenden Bemerkungen — um nicht mehr zu sagen — höchst wahrscheinlich. Doch ich will hier nicht den Streit über die Brüder des Herrn noch einmal verhandeln; ich will nur bezeugen, daß die Behauptung der Identität der beiden Namen *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς* nicht, wofür man es gewöhnlich nimmt, eine ausgemachte Wahrheit, sondern ein offenbarer Irrtum sei, und die Forderung hinstellen, daß man entweder die Identität der beiden Namen mit standfesten Gründen beweise oder, wenn man das nicht kann, die so oft daraus abgeleiteten Folgerungen bei den wissenschaftlichen Verhandlungen über die Brüder des Herrn aus dem Spiele lasse.

6.

Bemerkung zu: Usteri, Das Original der Marburger Artikel, S. 405.

Von

Dr. E. Nestle,
Diakonus in Münsingen (Württemberg).

Herr Usteri nimmt an, die Artikel seien mehreren Schreibern in die Feder diktiert worden; dadurch erklären sich am leichtesten die wenigen unbedeutenden Abweichungen der beiden zu Kassel und Zürich noch erhaltenen Dokumente. Jedenfalls aber wurden sie nicht gleichzeitig diktiert. Das beweist die Korrektur im 8. Artikel des Züricher Exemplars, die es im Gegenteil wahrscheinlich macht, daß dieses durch Abschrift entstanden sei. Die ausgestrichenen, im Kasseler Exemplar fehlenden Worte „oder Euangelion Christi“

sind eine irrtümliche Wiederholung der zwei Zeilen vorangehenden Worte, was besonders dadurch deutlich wird, daß der Schreiber schon auch das nächste dort auf „Christi" folgende Wort „sondern" zu schreiben angefangen hatte, ehe der Irrtum bemerkt wurde. (Im Abdruck war deswegen kein Grund, dies S mit lateinischer oder, wie in den Anmerkungen, mit Schwabacher Schrift wiederzugeben, als ob dieser Buchstabe etwas Besonderes bedeutet.) Würde die fehlerhafte Wiederholung bei gemeinsamem Diktieren geschehen sein, müßte sich auch im Kasseler Exemplar eine Spur derselben finden, was nicht der Fall ist. Am leichtesten geschieht aber bekanntlich solch Abspringen des Auges bei einfachem Abschreiben, wie jeder weiß, der schon viel mit Abschreiben von Codices zu thun hatte.

Rezensionen.

1.

Eduard von Hartmann, „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung" und „Die Religion des Geistes". Berlin 1882.

Die genannten Arbeiten des Verfassers gehören entschieden zu den hervorragenden Leistungen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Der Verfasser, welcher bekanntlich dem Immanenzprinzip huldigt, sucht in der ersten die religiöse Entwickelung der Menschheit als den immanenten Prozeß des Weltgeistes zu erfassen. Diese Tendenz muß notwendig das Auge für die allmähliche Entwickelung des religiösen Bewußtseins schärfen, welche als eine immanent teleologische angesehen wird, so daß jede Stufe des religiösen Bewußtseins als notwendiger Durchgangspunkt zu der höchsten Stufe begriffen werden soll. Es liegt in der Art dieser Methode, daß sie eine Verbindung des empirischen und apriorischen Elements sucht und die religiöse Vernunft in der Entwickelung, die sie empirisch durchläuft, darstellen will. Das treibende Prinzip für den Fortschritt ist da notwendig einmal die logische Konsequenz. Allein hierin unterscheidet sich Hartmann von Hegel, daß er sich nicht mit dem formalen logischen Prinzip begnügt. Vielmehr wird überall auch die natürlich bedingte ethische Seite mit hinzugezogen, welche nicht bloß aus der logischen Idee abgeleitet wird. Das zweite Prinzip Hartmanns, der Wille, ergänzt das erste; daher er überall die religiöse Entwickelung im Zusammenhang mit der ethischen betrachtet. Wir wollen in aller Kürze den Prozeß an uns vorübergehen lassen, wie er von Hartmann zum Teil originell vorgestellt

wird, wenn er auch öfters eine tiefer gehende Kenntnis des empirischen Stoffes vermissen läßt.

In etwas unklarer Weise beginnt er damit zu zeigen, daß auch die Tiere Religion haben, nämlich im Verhältnis zum Menschen, wobei aber eben gerade das fehlt, was nach ihm selbst die Religion ermöglicht — die makrokosmische Bedeutung der Objekte, die der Mensch beobachtet und als göttlich verehrt, welche eben für die ursprüngliche Form der Religion die Conditio sine qua non ist, für den Henotheismus. Weshalb er auch in „der Religion des Geistes" wieder rundweg ableugnet, daß die Tiere Religion haben. Die Ausführung über die Entstehung der Religion aus dem eudämonistischen Triebe ist Feuerbach entlehnt, nur daß Hartmann — freilich ohne zu zeigen, wie beides zusammen geht — die Fähigkeit uninteressierter Beobachtung und ästhetischer Eindrücke zur Erklärung der Religion mit hinzuzieht. Letztere sollen es möglich machen, daß der Mensch sich auf den Makrokosmus richtet, den Himmel und seine Erscheinungen beobachtet und dann sie in sein eudämonistisches Interesse zieht, sie als die Erfüller seiner Wünsche betrachtet und so zu ihnen in ein religiöses Verhältnis tritt. Inbezug auf den Henotheismus, den er als die Grundform der Religion ansieht, schließt er sich im wesentlichen an die bekannten Ansichten von Max Müller an; es sind hauptsächlich drei Kreise von Naturerscheinungen, welche als göttlich aktiv angesehen werden, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Gewitter. Aber immer ist es ein und dasselbe Göttliche, das in diesen Wesen aktiv ist; sie alle sind verschiedene Erscheinungsformen des Göttlichen. Um sich die Gottheit sinnlich näher zu bringen, wird sie zu bestimmten einzelnen Objekten in ein besonderes Verhältnis gesetzt. Zuerst bleibt es bei einer bildlosen Verehrung — höchstens ein von Himmel gefallener Stein rc. ist das Zeichen des Gottes —; später aber wird die Gottheit zoomorphisch, dann anthropomorphisch vorgestellt. Der der henotheistischen Stufe entsprechende moralische Inhalt ist durchaus eudämonistischer Natur. Wie die Gottheit eine Art praktische Absolutheit hat, um die Wünsche der Menschen zu erfüllen, so haben Opfer, Gottesfurcht, Reue, Schuldbewußtsein eudämonistische Bedeutung und die sich im eudämonistischen Interesse bildende soziale

Ordnung wird den Göttern unterstellt und wird zu einer Art sittlicher Weltordnung; so entsteht eine heteronom-eudämonistische Moral, welche als der Wille der Götter aufgefaßt wird. Der Henotheismus bietet zwei Möglichkeiten weiterer Entwickelung; er pflegt entweder die Seite der Einheit unter Vernachlässigung des Konkreten — hieraus wird abstrakter Monismus, der aber, da das abstrakte Eine keine Naturerscheinung mehr ist, über den Naturalismus hinausführt —, oder das Interesse am Konkreten macht sich geltend, und der Henotheismus geht in Polytheismus über. Von dem Polytheismus aus ist eine aufsteigende und eine absteigende Linie möglich. Verzettelt sich das religiöse Bewußtsein, so treten immer mehr alle zufällige einzelne Naturdinge in den Vordergrund, und es tritt Animismus, Zauberei, schließlich Fetischismus ein, mit dem die Religion aufhört. Fetischismus ist ihm mit M. Müller u. a. der Verfall der Religion. Der Polytheismus läßt aber auch eine andere Möglichkeit zu. Wird nämlich die Einheit nicht völlig aufgegeben, sondern im Bewußtsein, wenn auch in abgeschwächter Form festgehalten und der sittliche Gehalt vertieft, so kann der Polytheismus ein Durchgangspunkt für den Fortschritt werden und auch das in doppelter Weise, entweder so, daß die einzelnen Götter menschenähnlich gebildet und mit teilweise geistigem Inhalt erfüllt werden — und hierdurch gewinnt das religiöse Bewußtsein an konkretem Inhalt, was es an Einheit verliert, ohne daß deshalb die Einheit völlig verloren ginge, — oder so, daß die Götter systematisiert und zu einer Einheit zusammengefaßt werden in theologischer Spekulation. Beide Formen [1]) führen freilich nicht über den Naturalismus völlig hinaus, weil die polytheistischen Gottheiten ihre Naturbasis nicht verlieren. Der Unterschied zwischen beiden Richtungen ist wesentlich nur der, daß die erste Richtung mehr dem Konkreten zuneigt, und durch das, wenn auch teilweise noch naturalistisch und eudämonistisch bedingte Sittliche die Göttergestalten vergeistigt und daß die andere mehr der Einheit zustrebt, auf Kosten der Vergeistigung und persönlichen Bestimmtheit der Götter, während sie das ebenfalls noch nicht von Naturalismus befreite

1) „Anthropoide Vergeistigung" und „theologische Systematisierung des Henotheismus".

Sittliche theokratisch bestimmt und den Menschen in den Dienst des noch teilweise in den Naturprozeß verwickelten Gottesreiches stellt. Immerhin aber bringen beide Richtungen als Resultat ihres Prozesses die Notwendigkeit zutage über die naturalistische Basis zu der supranaturalen aufzusteigen. Von dem Henotheismus geht also ein doppelter Weg: der eine führt wie bemerkt zur Negation des Naturalistischen durch Negation alles Konkreten — abstrakter Monismus; der andere führt durch die angedeutete Fortbildung des Henotheismus zu supranaturalem Monotheismus; die Sittlichkeit des Monismus ist negativ, aber neigt zur Autonomie, die des Monotheismus ist positiv, aber heteronom. So bedarf es einer Synthese, in welcher die supranaturale Gottheit dem Konkreten nicht fremd ist und doch auch nicht, wie im Theismus, der Welt ferne bleibt, sondern ihr immanent ist, in welcher die Ethik nicht negativ ist, aber auch nicht wie im Theismus heteronom, sondern autonom. Und das ist der Fall im konkreten Monismus des Geistes. Wir haben also im großen zwei Entwickelungsstufen zu verzeichnen, welche dem ursprünglichen naturalistischen Henotheismus entwachsen; eine die naturalistische Basis nicht völlig überwindende Form mit zwei Zweigen, einem anthropoiden, mehr der Vielheit Rechnung tragenden, und einem systematisierenden, mehr die Einheit festhaltenden, und eine supranaturalistische Stufe, welche wiederum zwei Zweige hat: einen, der völlig abstrakte Einheit erstrebt, und einen konkreten, der monotheistisch beschaffen ist. Überall ist es das sittliche Element, welches den Inhalt dieser Stufen näher bestimmt, zunächst der Eudämonismus, sodann seine Vergeistigung in individueller und sozialer Form, sowie seine Beschränkung durch eine noch naturalistisch basierte Theokratie, endlich seine Überwindung in einer autonom-negativen und einer heteronom-positiven Ethik. Das Ziel ist konkreter Monismus mit autonom-positiver Ethik (die freilich im letzten Hintergrund das negative letzte Ziel des Pessimismus auch in diesem Werke nicht ausschließt, obgleich hiervon wenig gesagt wird). Fragt man, wie Hartmann sich den Fortschritt als immanenten bedingt vorstellt, so ist es nicht bloß die logische Notwendigkeit, die ein neues Gebilde hervortreibt, sondern ebenso auch die ethische Notwendigkeit, die den Prozeß fördert und bedingt; möglich wird der-

selbe durch die providentiell angelegte Naturbegabung der verschiedenen Völker oder Individuen, welche eine bestimmte Entwickelungsstufe zu vertreten berufen sind und die ihre Anlage mit immanenter Notwendigkeit entfalten, wobei ihnen die ebenfalls providentiell bebestimmte Umgebung, Natureinflüsse und geschichtliche Konstellationen zuhilfe kommen.

Ich will es nicht völlig unterlassen, mit ein paar Zügen die Entwickelung im einzelnen näher anzudeuten. Auf der Stufe der anthropoiden Vergeistigung des Henotheismus steht die in ihrem Prinzip vortrefflich erfaßte griechische Religion als Religion der Schönheit und des Maßes mit einer ästhetischen Ethik der Phantasie, welche nicht über verfeinerten Genuß hinaus kommt, wie überhaupt das Griechentum den Naturalismus, auf dem es aufgebaut sei, nicht überwinde. Mit den Griechen werden die Chinesen auf eine Stufe gestellt, sofern Maß und Ordnung das Zentrum ihrer Religion und Ethik sei. Eine andere Entwickelung nimmt die römische Religion, die er als die utilitarische bezeichnet; es ist die Moral des nüchternen praktischen Verstandes, welche hier den Inhalt der Religion näher bestimmt, hier tritt das Staatswohl in den Mittelpunkt; sie ist s o z i a l-eudämonistisch, wie die griechische noch individual-eudämonistisch blieb. Die Religion wird hier utilitarisch säkularisiert, und sobald das Römerreich seine Höhe erreicht hat, tritt das Staatsinteresse wieder gegen das eudämonistische Individualinteresse zurück. Die dritte Form ist das Germanentum, in welcher ebenfalls auf naturalistischer Basis eine gefühlsmäßig tragisch bestimmte Moral zum Inhalt der Religion wird, womit ein Ansatz zur Autonomie gegeben ist, der sich in der Treue, dem tragischen Mitgefühl, der opferwilligen Hingabe offenbart; das Schuldbewußtsein tritt besonders hervor, die Götter selbst sind in diesen Prozeß verflochten aber doch wieder zu naturartig gedacht, um den Gedanken einer sittlichen Weltordnung in der Form einer universellen Sühne durchzuführen. Auch hier trete der Individualeudämonismus wieder hervor, indem der Germane mit seinen Göttern dem drohenden Untergange nach Kräften entgegenarbeite, um das elende, durch Schuld verwirkte Dasein seiner selbst und seiner Götter noch ein wenig zu fristen. Die anthropoide Vergei-

stigung des Henotheismus vollzieht sich also in der Religion der Schönheit, der Nützlichkeit, der Tragik; ihr Inhalt ist eine phantasie-, verstandes-, gefühlsmäßige Moral, welche wie die Religion die naturalistische Basis, den Eudämonismus, nicht überwindet.

Dieser Richtung stehen die Vertreter der theologischen Systematisierung des Henotheismus gegenüber. Diese Systematisierung kann aber nur ausgehen von solchen, bei denen religiöses und spekulatives Interesse Hand in Hand geht. Diese Religionen können also nicht Überlieferungsreligionen sein, sind kein populäres Erzeugnis, sondern Produkt der Weisheit der Priester, welche zu ihrer Legitimation sich auf Offenbarung berufen müssen, die auf Inspiration gestützt wird. Hier also ist der Ort für Offenbarungsreligionen, welche natürlich auch die religiöse Ethik als Teil des theologischen Systems als geoffenbarte behandeln. Die Offenbarung muß über den Zweck, den Anfang, das Ende der Welt Aufschluß geben; der Weltprozeß erscheint hier als die teleologische Entfaltung und Wirksamkeit göttlicher Kräfte, die Menschheit in Verbindung mit dem Geisterreich als Reich göttlicher Herrschaftsbethätigung als Theokratie. Hiermit ist die Aufgabe gestellt, alles in den Dienst der Gottheit zu stellen, und der Einzelne ist hier Glied des Gottesreiches, und dadurch allein hat er Wert. Hier muß eine universelle makrokosmische, eschatologische Tendenz hervortreten.

Die erste auf Offenbarung ruhende Theokratie ist die ägyptische, welche die Erde als Purgatorium betrachtet, um zu einer transcendenten Eudämonie zu gelangen, zu welcher der Mensch in der Theokratie erzogen wird, ohne deshalb im Diesseits aller Eudämonie praktisch zu entsagen. Diese Theokratie ruht auf dem Fundamente einer absoluten, in sich mannigfaltigen Urgottheit, welche sich in der Welt entfaltet, aber von der naturalistischen Basis nicht losgelöst ist, sondern zwischen dem Weltäther und Geist in unklarer Mitte schwebt. Alles ist Glied des Ganzen, des All-Einen, und hat in diesem Ganzen seine Stellung; alles hat seine bestimmte Bezogenheit zu dem All-Einen, ist in diesem Sinne Glied des Gottesreiches. Die zweite Stufe theologischer Systematisierung des Henotheismus, stellt das Parsentum dar. Hier ist die Vermischung von Bösem, Übel einerseits und Gutem, Wohl anderseits vol-

kommen aufgehoben, indem beides auf vollkommene Weise geschieden und an verschiedene Götter verteilt ist, jedoch so, daß das Böse und Übel im Kampfe schließlich unterliegt, so daß am Ende der gute Lichtgott siegt. Der Mensch tritt in seinen Dienst, dient der Ausbreitung seines Reiches im Kampf gegen die Feinde (die Fremden) und in positivem Schaffen. Er ist dazu instand gesetzt durch das geoffenbarte Gesetz dieser Theokratie; es ist hier *eine* ethische Heteronomie mit der auftauchenden absoluten supranatural-monotheistischen Spitze erreicht. Der Grundbegriff ist, weil die Sonderung von Bös und Gut vollzogen ist, der Begriff der Reinheit. Allein eine reine Durchführung der Geistigkeit Gottes zeigt sich nicht; der gute Gott ist mit dem physischen Licht zusammengeworfen und dadurch wieder den naturalistischen Göttern gleichgestellt, dem entsprechend auch die Reinheit [1]) ebenso physisch wie ethisch bestimmt, und die Heteronomie endet in einem lästigen Zeremoniell, auch die eudämonistische Tendenz ist nicht überwunden, da Übel und Böses, Gutes und Wohl nicht geschieden sind.

So ergiebt der bisherige Prozeß zwar das Resultat, daß der Begriff der Gottheit vergeistigt ist; aber so lange nicht die naturalistische Basis überwunden ist, schwankt er zwischen Natürlichem und Geistigem widerspruchsvoll hin und her. Die ungeistige Naturmacht soll zugleich geistig sein, ein Widerspruch, der durch alle bisher besprochenen Religionsformen hindurch geht und um so unerträglicher wird, je mehr geistige Bestimmungen dem Gottesbegriff zugeschrieben werden. Ebenso ist der ethische Inhalt zwar bedeutend vertieft; der naturalistische Individual-Eudämonismus zwar ist zurückgedrängt durch die Schönheit, die sozial-eudämonistische Richtung, die gefühlsmäßige Moral der Treue, Opferwilligkeit, Sühnebedürftigkeit, durch die Idee des Gottesreiches, welches den transcendenten Eudämonismus an die Stelle des irdischen setzt, oder den Menschen in den heteronomen Dienst des guten Gesetzes stellt, so die eudämonistische Motivation zurücktritt; aber er ist nicht überwunden, sondern macht sich der naturalistischen Grundlage ent-

1) Bei dieser Gelegenheit giebt Hartmann eine beachtenswerte Auseinandersetzung über den religiösen Begriff der Reinheit (S. 248 f.).

sprechend überall bemerklich. So ist der Fortschritt zum Supranaturalismus notwendig.

Dieser zeigt sich zunächst in der Form des abstrakten Monismus, welcher nur das schlechthin eine Sein kennt und alles Konkrete für Illusion, Täuschung der Maja erklärt, dem Brahmanismus. In dieser Form ist er Akosmismus, welchem eine Ethik zur Seite geht, die in Quietismus, mystischer Kontemplation und Askese gipfelt, aber einen durchaus esoterischen Charakter trägt und nur für die bevorzugte Klasse Wert hat, während das Volk sich mit einer exoterischen Moral begnügen muß. Die universale Erweiterung hat der Buddhismus zustande gebracht, der zugleich die Bestimmungslosigkeit des absoluten Seins weiter verfolgt, dasselbe für nichts erklärt und so, da weder ein konkretes, noch ein abstraktes Sein existiert, den absoluten Illusionismus vertritt, der freilich mit dem absoluten Aufgeben alles Handelns und Erkennens enden müßte. Allein das ist nach Hartmann nur die eine Seite des Buddhismus: als positive Ergänzung stehe dem Illusionismus die sittliche Weltordnung zur Seite, welche eine autonome Sittlichkeit ermögliche, da ein heteronom befehlendes Absolute nicht da sei; hier sei es die Menschheit, in welcher sich die sittliche Weltordnung in immanenter Weise offenbare, wenn auch auf der gegebenen Grundlage nur negative Tugenden, nicht eine produktive Ethik erwachsen könne. Dieser Standpunkt scheint Hartmann zwar auch widerspruchsvoll, aber doch hält er die hier erreichte Stufe für so bedeutend, daß er ausmalt, wie eine etwaige Reform des Buddhismus beschaffen sein müßte. Es müßte der Glaube an die sittliche Weltordnung von dem metaphysischen Illusionismus befreit werden. Das brahminische absolute Sein müßte insofern zur Geltung kommen, als das Streben nach der Einheit mit der sittlichen Weltordnung zur Einheit mit dem Sein führte, das mit dem geistigen Inhalt der Weltordnung erfüllt sei. Ferner müßte auch den Individuen eine wenigstens phänomenale Realität zugeschrieben werden, dem entsprechend eine dieselben hervorbringende Naturordnung als die Voraussetzung der sittlichen Weltordnung anerkannt werden; das Absolute müßte zugleich Weltgrund sein, aber von dem Einzelsein unterschiedenes Sein, potentiell unendlicher Grund des Geschehens, der alles wirkliche Sein über-

ragt und insofern transcendent ist. Der Illusionismus also muß beseitigt werden, dann kann der teleologische Prozeß der sittlichen Weltordnung ein realer werden, der Einzelne wirklich mit an dem Erlösungsprozeß arbeiten, da eine reale Erlösung notwendig, nicht bloß eine Illusion zu überwinden ist. Dadurch wird der indifferentistische Quietismus beseitigt; an seine Stelle tritt rüstige Mitarbeit am realen Weltprozeß, der Erlösungsprozeß ist. Im übrigen brauchte wohlbemerkt der Buddhismus nicht die pessimistische Basis und das negative Endziel preiszugeben. Mit einem Worte, Hartmann will den Buddhismus korrigieren, indem er für den Weltprozeß selbst einer positiven ethischen Bethätigung Raum schaffen will, ohne den pessimistischen schlechthin negativen Schlußstein aufzugeben. Wenn freilich nichts anderes als ein negatives Resultat herauskommen soll, so fragt man sich: Wozu die ganze positive Mittelwelt vor dem negativen Ende? Hartmann giebt hier der mpirischen Wirklichkeit und der positiv ethischen Tendenz der hristlichen Völker, die besonders auch in der neueren Philosophie eit Kant vertreten ist, Raum. Prinzipiell ist der Buddhismus konequenter, wenn er dem, das in letzter Instanz doch nur zugrunde ehen soll, auch die metaphysische Bedeutung abspricht und der endültigen Wertlosigkeit der Welt einen metaphysischen Illusionismus ır Seite stellt. Hartmann sieht daher sehr scharf, wenn er selbst hauptet, daß diese Reform dem Buddhismus nicht aus eigener raft möglich sei, daß vielmehr die sittliche Weltordnung und das ll=Eine mit konkretem Inhalte zu erfüllen nur gelingen könne, nn man Religionen zuziehe, welche die Realität der Welt anerkennen, o auch einen positiv sittlichen Inhalt haben, ohne deshalb im lytheistisch und naturalistisch gefärbten Henotheismus stecken zu iben, d. h. die theistischen Religionen.

Der Monotheismus durchläuft eine Reihe von Stufen. Er entkelt sich bei den Juden aus dem naturalistischen Henotheismus zuerst Hilfe der Phantasiearmut, nationalen Gehässigkeit und partikularichen Beschränktheit, welche es ermöglichen, daß Jaho zu dem ionalen Haupt und Bundesgott erhoben wird. Die Propheten chärfen den Monotheismus, indem sie ihn universalisieren, der ischen Theokratie eine nationale Weltherrschaft in Aussicht

stellen. Der Nationalgott wird zugleich immer mehr über die sinnlichen Schranken hinausgerückt und vergeistigt, ohne absolut zu sein. Das Problem, wie sich Absolutheit und Geistigkeit, Persönlichkeit reime, ist noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Die Transcendenz Gottes ist noch nicht durchgeführt, er ist als Geist den Israeliten immanent, ohne völlig denaturiert zu sein. Die wesentlichen Eigenschaften Gottes sind die Vertragstreue, welche noch auf den naturalistischen Bundesstandpunkt zurückweist, die Gerechtigkeit und Langmut, welche er in der Geschichte des Volkes durch providentielle Erziehung des Volkes und eben damit auch der Menschheit bethätigt. Das Verhältnis zur Sünde weist bei der nationalen Theokratie auf die Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen, Kollektivsünde und -schuld, daher auch die Idee der Stellvertretung, nach welcher ein Unschuldiger als Glied des Ganzen mit leidet, auch für die anderen leidet, welche in der Idee des leidenden Gottesknechtes ihren Gipfel erreicht, dessen Tragik übrigens am Ende in äußere Eudämonie aufgelöst wird. Kurz der Standpunkt der Propheten ist der des primitiven Monotheismus, daher ihre Hauptaufgabe ist, die bildlose Verehrung des Nationalgottes und die Beseitigung der Verehrung anderer Götter durchzuführen. Nach Lösung dieser Aufgabe treten die Priester an ihrer Stelle in den Vordergrund und begründen den Mosaismus. Die vollkommene Ausbildung des Monotheismus fordert die vollkommen durchgeführte Heteronomie des Gesetzesstandpunktes, welcher im Mosaismus, dem Judentum und dem Judenchristentum zur Darstellung kommt. Je mehr die geistige Persönlichkeit Gottes hervortritt, um so mehr wird die Sittlichkeit heteronomes Gebot, auf Offenbarung gestützt. Die historische Bedeutung des Mosaismus liegt darin, daß das Prinzip der Heteronomie zum alleinherrschenden religiösen Prinzip auf Grund des Monotheismus gemacht wird, wodurch das Sittliche vollständig von dem naturalistischen Boden losgelöst und der Eudämonismus prinzipiell und positiv überwunden wird, wenn auch Lohn und Strafe als Nebenmotive noch berücksichtigt werden. Freilich muß auch der gesamte Kultus mit seinem Zeremoniendienst in Kauf genommen werden und gilt ebenso wie das Sittliche als geoffenbart, was übrigens eine Verinnerlichung

des Gesetzes wenigstens insoweit nicht ausschließt, als die Liebe zu Gott als die Wurzel aller Gesetzeserfüllung angesehen, auch die innere Gesinnung betont, aber natürlich selbst heteronom, als ein von Gott befohlenes Werk aufgefaßt wird. Der weitere Fortschritt, der durch das Judentum teilweise unter persischen, ägyptischen und griechischen Einflüssen gemacht wird, besteht in der vollständigen Vergeistigung des Monotheismus, in dem Hervortreten des Schriftstudiums und der praktischen Nächstenliebe (Wohlthätigkeit) gegenüber dem Opferkult, in der Individualisierung des religiösen Verhältnisses mit Hilfe der Auferstehungslehre und in der Verjenseitigung der Zukunft des Gottesreiches. Gott wird der allliebende Vater, und der Einzelne tritt in Gotteskindschaft durch persönliche Gerechtigkeit, positive Gesetzeserfüllung [1]). Mehr habe das Judenchristentum auch nicht geleistet. „Es setzt sich aus allgemein jüdischen, hillelitischen, asketisch-pharisäischen und essäischen Bestandteilen zusammen." Das Eigentümliche findet Hartmann in der Modifikation, daß das Judenchristentum für Arme sein will und daß Jesus als der Messias betrachtet wird, der in nächster Nähe das Gottesreich vollenden wird. „Es ist die Gesetzesreligion mit der Hoffnung, die bisher verfehlte Gerechtigkeit mit Hilfe des Evangeliums d. h. durch die verstärkte Motivationskraft der nahe gerückten Belohnung und Bestrafung zu erlangen." Was sonst über die Person Jesu hinzugesetzt werde, seien personelle Zuthaten, welche den religiösen Inhalt, das Dogma nicht berühren; die Sünden, welche im Gottesreich begangen werden, *sollen* durch die Fürbitte des auferstandenen und zum Himmel gefahrenen Propheten von Nazaret, sein unverschuldetes Leiden und freiwilliges Martyrium, das stellvertretend ist, wie durch seine Gerechtigkeit gesühnt sein, womit die prophetische Idee des leidenden Gottesknechtes aufgefrischt sei; außerdem sei er Weltrichter. Allein alles das gehe nicht über den Gedankenkreis des Judentums hinaus, da nur innerhalb des jüdischen Volkes, oder durch Pro-

1) Die weitere Ausführung über die Entwickelung des Judentums, den ihm entwachsenden Islam, sowie die beachtenswerten Bemerkungen über das neuere Judentum (S. 535 f.) übergehe ich hier.

sektentum eine Teilnahme an der Wirkung der Fürbitte Christi möglich sei und überhaupt diese personellen Zuthaten lediglich vom Judenchristentum hinzugefügt seien, um eine ergänzende Nachhilfe für den Mangel an Gesetzesgerechtigkeit zu haben.

Die letzte Stufe des Monotheismus hat Paulus erstiegen, der das Gottesreich völlig universal auffaßt, eben deshalb das national-jüdische Gesetz als das Hindernis seines Kommens betrachtet und dasselbe durch den Tod des Messias völlig abrogiert denkt, so daß an die Selle der Gesetzesgerechtigkeit der Glaube an die objektive Bedeutung der Erlösung von dem Gesetze durch den Tod Jesu trete. Hier ist dieser Tod nicht mehr Ergänzung der Gesetzesgerechtigkeit, sondern er ist der Zentralpunkt, durch welchen das Gesetz abrogiert ist, und der allen Menschen die Versöhnung gebracht hat. So tritt hier Christus als der alleinige Mittler in den Mittelpunkt, die Christusliebe wird die Wurzel der Gottes- und Nächstenliebe. Die innere Freiheit, die hier möglich ist, wird aber doch wieder durch die Heteronomie des Glaubens an die objektive Thatsache der Erlösung in Christus gestört. Damit ferner Christus wirklich alle vertreten kann, muß er eine übermenschliche Kraft haben, und so wird er in der Schule des Paulus und im Johannesevangelium vergottet, was Paulus selbst nicht gewollt hatte. Hartmann zeigt hier am meisten Verständnis für die „Christustragik“; indem der Gott, der zugleich Mensch ist, freiwillig alles Leiden der Menschheit durchkostet, bethätigt er in dem Leiden die höchsten ethischen Qualitäten, da er nur aus Liebe das unendliche Leiden der Menschheit auf sich nimmt. Allein hier zeigt sich zugleich die Grenze des Wertes dieses Leidens; es leidet nur eine Einzelgestalt, statt daß alle Menschen leiden, und es folgt dem Leiden die Auferstehung. Wie hierin noch der Eudämonismus enthalten ist, so ist der Christusglauben noch heteronom, indem ein Fürwahrhalten äußerer Art gefordert wird, da ja der Versuch der mystischen Einheit mit Christo, die allerdings Autonomie zuließe, an der Unmöglichkeit der Immanenz zweier Personen in einander scheitert, zumal nicht vorzustellen ist, wie eine Person zugleich vielen anderen Personen immanent sein solle, da die Persönlichkeit beschränkt ist. Zwar wird der Geist als Prinzip der Immanenz

zugezogen; aber auch das hilft nichts, da, wenn er auch personifiziert wird, dieselbe Schwierigkeit sich ergiebt, wenn er aber nicht personifiziert wird, er nicht völlig denaturiert zu sein scheint, jedenfalls aber dann Christi Immanenz verdrängt. Die theistische Heteronomie kann nur überwunden werden; eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen ist nur möglich, wenn nicht ein persönlicher Gott in dem persönlichen Menschen ist, wie es die Trinitätslehre in ihrem dreipersönlichen Gott versucht, indem sie zuerst den Sohn, dann den Geist als Mittler braucht, weil die Persönlichkeit Gottes die direkte Immanenz verhindert und Gott in einseitige Transcendenz kommt, — sondern wenn der göttliche Geist als übernatürlicher aber unpersönlicher eine jede Persönlichkeit beseelt, über jede aber zugleich vermöge seiner Unpersönlichkeit übergreift. Dadurch wird aber das Mittlertum Christi [1]) und der Vater überflüssig; die Heteronomie hört auf; wir sind bei dem konkreten Monismus des Geistes angelangt, wo jeder autonom sittlich ist, weil der Geist zugleich als sein eigenstes Wesen aufgefaßt werden muß und keine Wesensverschiedenheit zwischen dem gebietenden Gott und dem gehorchenden Menschen übrig bleibt. In dieser Autonomie ist auch die Tragik vollendet, da alle leiden, wie der Gottmensch Jesus gelitten hat und ohne Aussicht auf jenseitige Eudämonie, „ohne Auferstehungsjubel", was übrigens nicht ausschließt, sondern einschließt, daß sie für die Zeit des irdischen Lebens positiv sittlich thätig sind. Eben hiermit aber sind wir an demselben Punkte angelangt, den er als die notwendige Reform des Buddhismus bezeichnete. Durch den Theismus ist der konkrete Inhalt gewonnen, den Hartmann für die Mittelzeit bedarf, so daß nun beide Richtungen, abstrakter Monismus und Theismus, im konkreten Monismus aufgehoben werden.

Diesen konkreten Monismus als Religion des Geistes zu positiver Darstellung zu bringen, ist die Aufgabe, welche er in der zweiten Schrift zu erfüllen sucht. Wir können uns hier kurz

1) Auch die Bedeutung Christi als des Vorbildes sei unmöglich, weil es ein völlig abstraktes Ideal sei, das nicht nachgeahmt werden könne, da es nicht den Weg zum Ziele der Gottmenschheit zeige.

fassen, da seine leitenden Grundgedanken bekannt sind [1]), die Ausführung aber teilweise breit und nicht ohne Wiederholungen ist. Weil die alles beherrschende Idee die des konkreten Monismus ist, bekämpft er sowohl den abstrakten Monismus als auch den Theismus auf allen Punkten. Die Bekämpfung des Theismus hat für ihn besondere Bedeutung, da er das Christentum als die reifste Form des Theismus auffaßt. Er sieht in ihm die Vorstufe zum konkreten Monismus, welche überall an die Stelle der Identität der Gegensätze eine äußerliche Vereinigung derselben stelle, die auf allen Punkten nicht bloß im dialektischen, sondern auch im religiösen Interesse über sich hinausweise. Der Gang, den Hartmann nimmt, ist der von der Religions p s y ch o l o g i e zur Religions m e t a p h y s i k und Religions e t h i k. Gemäß der metaphysischen Grundanschauung ist ihm die Religions p s y ch o l o g i e nicht bloß einseitig Beschreibung der religiösen Funktion der Vorstellung, des Gefühls und Willens, sondern sie behandelt das Verhältnis doppelseitig; Gott ist in dem Frommen, daher die religiöse Grundfunktion Glaube, der mit der G n a d e identisch ist; im einzelnen ergiebt sich ihm die Identität von Offenbarungsgnade und intellektuellem Glauben, Erlösungsgnade und Gemütsglauben, Heiligungsgnade und praktischem Glauben. Wie ihm die religiösen Vorstellungen nur als Motive und die religiösen Gefühle nur als Bewußtseinsresonanzen, die für den Willen Impuls geben, von Wert sind, so hat der intellektuelle und Gemütsglaube sein Ziel darin, Mittel für den praktischen Glauben zu sein. Die Offenbarungs- und Erlösungsgnade endigt in der Heiligungsgnade. Es ist also die eine Gnade, welche dem Menschen immanent ist, sofern er glaubt, und welche wie der Glaube den drei Kräften der Seele entsprechend nach den drei genannten Seiten sich darstellt, jedoch so, daß die beiden ersten lediglich Mittel für die letzte sind. Die Identifikation der Religion mit Ethik, welche im dritten Kapitel sich völlig zeigt, ist hiemit vorbereitet. Wir müssen es uns versagen, näher auf seine Erörterungen inbezug auf das Verhältnis von Philosophie und Dogmatik, die in die Philo-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Hartmanns pessimistische Philosophie“ (1881), S. 17 f. 27 f. 37 f. 44 f. 71 f. 77 f.

sophie aufgehen soll, von religiös-ästhetischen und mystischen Gefühlen [1]), welche er geschieden wissen will, u. a. einzugehen. Die Metaphysik der Religion hat zwei Teile, die Gotteslehre und die Metaphysik des religiösen Subjekts, die ihm in religiöse Anthropologie und Kosmologie zerfällt. Beachtenswert ist die Verhältnisbestimmung von religiöser und theoretischer Metaphysik. Erstere hat lediglich darauf auszugehen, das religiöse Verhältnis metaphysisch zu begründen, während die letztere eine weit breitere Basis hat, nämlich die gesamte Erfahrung, für welche die metaphysische Begründung zu suchen ist. Die erstere ist ein unerläßliches praktisches Postulat, da ohne dieselbe die Religion als Illusion erscheint, letztere ist der Schlußstein der theoretischen Weltanschauung. Beide können inhaltlich einander voll entsprechen, nur daß die theoretische sicherer, weil umfangreicher, basiert ist, obgleich auch sie nicht über Wahrscheinlichkeit sich erhebt [2]). Demgemäß führt Hartmann in der Gotteslehre den Grundsatz durch, für jede Aussage das religiöse Interesse aufzuzeigen, worin sich ein heilsamer Einfluß Schleiermachers kundgiebt. Er unterscheidet hier Gott als „das die Abhängigkeit von der Welt überwindende" und als „das die absolute Abhängigkeit begründende Moment", dem er noch Gott „als das die Freiheit begründende Moment" hinzufügt. Das erste Moment führt auf Gottes Absolutheit, welche sich ebenso in seiner Substanzialität und Identität mit sich zeigt, in welch letzterer die Erhabenheit über Raum, Zeit, Materialität enthalten ist (ontologisches Argument), wie in seiner Geistigkeit, dynamischen Allgegenwart, Aktualität, welche als Allmacht und Allweisheit (Allwissenheit) hervortritt (kosmologischer und teleologischer Beweis). Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment ist sowohl Begründer der objektiven Welt als des Subjekts, woraus sich der erkenntnistheoretische und der psychologische Beweis ergiebt, dem der identitätsphilosophische zuzufügen ist, der Gott gleichmäßig als Begründer der Welt und des

---

1) Über die sinnlich bestimmten religiösen Gefühle insbesondere sagt er Beachtenswertes (S. 35 f.).

2) Vgl. meine Abhandlung, S. 13 f.

Subjekts darstellt. Das Facit dieser Beweise ist, daß Gott erfaßt wird als Idee und Wille, da er als Einheit von Wille und Idee die Welt hervorbringt, was der Metaphysik Hartmanns entspricht. Schließlich bespricht Hartmann noch Gott als das die Freiheit begründende Moment. Hier ergeben sich die moralischen Beweise, welche Gott als objektive, subjektive und absolute sittliche Weltordnung darstellen [1]). Gott wird bestimmt durch die Eigenschaften der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade, welche eine objektive und subjektive Seite haben: „objektive Gerechtigkeit ist die Allmacht der absoluten Vernunft zu ihrer Selbstverwirklichung“, Heiligkeit „die Vernünftigkeit des von der Allmacht realisierten Weltzustandes“, Gnade „die objektive sittliche Weltordnung als Heilsordnung“; die subjektive Gerechtigkeit ist „die in der religiösen Selbstbeurteilung des Menschen sich durchsetzende absolute Vernünftigkeit“, die subjektive Heiligkeit „Erhebung der sittlichen Weltordnung zum autonomen Gesetz“, subjektive Gnade „die im Glauben zum praktisch religiösen Bewußtsein ihrer selbst kommende absolute Idee“. Sofern die objektive und subjektive Seite zusammenfallen, ist Gott die absolut sittliche Weltordnung. Wir können kurz sagen: Diese Gotteslehre läuft zurück auf seine Metaphysik, nach der Gott Idee und Wille ist, welche durch die Substanz formal geeint sind. Als Substanz ist Gott identisch mit sich, aktuell ist er Wille und Idee, welche sich auf immanente unbewußte Weise in der Welt als Allmacht und Weisheit entfalten und in der sittlichen Weltordnung als gerechter, heiliger und gnädiger gipfeln [2]).

Die religiöse Anthropologie entspricht dieser Auffassung. Es wird der Mensch als erlösungsbedürftig und erlösungsfähig be-

---

1) Vgl. meine Abhandlung, S. 72 f.

2) Wobei übrigens der Gedanke ebenfalls festgehalten wird, daß der unendliche Wille aus der Substanz zu unendlichem Wollensdrang hervorgetreten das von der logischen Idee Gegebene realisiere, ohne damit befriedigt zu sein, daß in Gott selbst also, auch sofern er nicht in der Welt aktuell ist, ein Überschuß von Unlust sei, so lange er wolle. Vgl. meine Abhandlung, S. 19. In dieser Hinsicht thut er den Ausspruch: „Alles ist in Gottes Macht, nur nicht seine Macht selbst“, Gott ist nicht Herr über sich selbst; indem er will, ist er aus der Substanz hervorgetreten, somit von sich abgefallen.

schrieben, ohne daß Hartmann bei seiner Lehre vom Bösen, von der Verantwortlichkeit, von der Einheit von Gott und Mensch das in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins erreichte Niveau überschritte, wenn er auch hie und da genauer in das Einzelne eingeht [1]).

---

1) Vgl. über das Böse meine Abhdlg. a. a. O., S. 75—77. Der Eudämonismus, der dem Menschen natürlich ist, wird durch das Hervortreten des sittlichen Bewußtseins böse, sofern dieses dem Menschen den Zwiespalt zwischen der natürlichen subjektiven egoistischen Tendenz und zwischen der Aufgabe der objektiven sittlichen Weltordnung zum Bewußtsein bringt. Der Begriff der Verantwortung und der Schuld hat nicht sowohl Beziehung auf die böse Natur als auf den Mangel an Energie und Aufmerksamkeit im einzelnen Fall, durch die der Mensch es versäumt, die egoistische Natur zu bekämpfen, nachdem ihm die Hingabe an die sittliche Weltordnung als Aufgabe bewußt geworden ist. Der Mensch ist erlösungsbedürftig, sofern er von Übel und Schuld befreit werden soll. Er ist erlösungsfähig, sofern seine sittliche Anlage, die als Erbgnade in ihm ist, ihm zum Bewußtsein kommen, er sich in den Dienst der sittlichen Weltordnung stellen und auf alle Eudämonie verzichten kann, eben damit aber von Schuld und von Übel, von letzterem idealiter durch den Verzicht auf Eudämonie befreit werden kann (Glaube als Heiligungswille). Religiös ausgedrückt: der Mensch ist erlösungsbedürftig, sofern er nur in der ontologischen Einheit mit Gott steht, erlösungsfähig, sofern er auch in die teleologische Einheit mit Gott kommen, die Gnade aktuell in ihm sein kann. Der Mensch ist immer eine „Funktionengruppe Gottes“ (vgl. meine Abhdlg., S. 26. 29). Gott ist in dem Individuum immer aktuell, aber auf verschiedene Weise; entweder ist er in dem Menschen, als natürlichem, wirkt so auch den natürlichen Eudämonismus, oder er ist in dem Menschen, sofern in ihm das Sittliche aber auch damit das Böse erwacht, wirkt den Zwiespalt im Menschen, oder endlich wirkt er, daß der Mensch sich zum Mittel für die sittliche Weltordnung macht, als Gnade. In diesem Sinne redet Hartmann, vom sittlich-teleologischen Gesichtspunkt aus gesehen von einer „untergöttlichen, relativ widergöttlichen, positiv gottgemäßen Sphäre“ im Menschen. Gott wirkt im Menschen, und der Mensch wirkt, ist ihm identisch. Denn Gott wirkt im Menschen als ein „eingeschränktes Subjekt“, während er in der Welt als absolutes Subjekt wirkt, als das ihr zugrunde liegende Wesen, das als Wesen aber über die Welt übergreift und sich nicht in der Welt erschöpft. Als wirkendes Subjekt faßt Gott eine Fülle von Einzelsubjekten in sich, welche einerseits realiter Funktionen Gottes sind, aber als solche noch natürliche Subjekte, dann aber auch sich als Funktionen Gottes wissen und dies Bewußtsein als Motiv für ihr Handeln verwenden, oder in denen Gott sich so weiß, daß er zugleich Motiv für ihr sittliches Handeln wird, womit zugleich das Natürliche

In der religiösen Kosmologie werden zunächst die Begriffe der Schöpfung, Erhaltung, Regierung durch den Satz ersetzt, daß die Welt die stetige Erscheinung des göttlichen Wesens sei, welches sich in der Naturordnung und sittlichen Weltordnung offenbart, die für einander bestimmt sind, jedoch so, daß die sittliche Weltordnung zugleich in Gegensatz zu der natürlichen tritt, eben dadurch aber als sittliche sich kund thut. Der in der natürlichen Weltordnung begründete Eudämonismus, der in allem Wollen enthalten ist, soll durch den sittlichen Weltprozeß überwunden werden, um alles Wollen zu quiescieren und so Gott von seinem unseligen Wollen zu befreien. Hier redet er ästhetisch von der absoluten Tragik der Gotteserlösung.

In der Religionsethik wird der subjektive und der objektive Heilsprozeß unterschieden. Der subjektive Heilsprozeß verläuft natürlich in dem Schema von Identität von Gnade und Glauben, zunächst als Erleuchtung, dann im Gefühl als Friede, endlich als Heiligungswillen, welcher Besserung durch Selbstzucht hervorbringt. Von einer prinzipiellen Umkehr ist hier nicht die Rede, wenn auch auf die Gesinnung hingewiesen wird [1]). Da Egoität und Egois-

relativ als Böse erscheint, obgleich es zugleich insofern teleologisch begründet ist, als das Sittliche nur durch den Gegensatz gegen das Natürliche zum Bewußtsein kommen kann. Gott als „eingeschränktes Subjekt" durchläuft also die natürliche und sittliche Stufe, ohne deshalb in dieser Partialfunktion aufzugehen, welche der Mensch ist. Hartmann kann hier zwar betonen, daß der Mensch sich nie mit Gott identifizieren könne, da er nur eine Partialfunktion Gottes sei; aber anderseits muß er auch den wirkenden Gott sich verendlichen lassen; Gott als wirkender geht in die Vielheit und Endlichkeit, in alle Gegensätze des Weltprozesses, ja in das Böse ein, und wenn er auch über jede Partialfunktion übergreift, so ist er als wirkender doch in eine Fülle von Partialfunktionen verendlicht. So ist Gott absolut und endlich zugleich. Das ist ein Widerspruch, der natürlich nur zu Ungunsten der Endlichkeit gehoben wird. Die Endlichkeit Gottes ist in letzter Hinsicht nach ihm nur eine Folge seines Wollens, das er als Abfall Gottes von sich betrachtet, das quiesciert werden muß.

1) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit", S. 624: „Auf jeder Stufe ist das Immanenzprinzip des religiös-sittlichen Lebens in irgendwelchem Grade thätig, auf jeder findet es aber auch noch Störungen der vollendeten Gottmenschheit zu beseitigen, d. h. Gelegenheit, sich als Erlösungsprinzip zu bethätigen."

mus nicht auseinandergehalten werden, könnte eine solche prinzipielle Umkehr auch nur im Untergang des Ich gefunden werden. Er betont daher die Allmählichkeit des Prozesses. Die Umwandlung ist, wie die Persönlichkeit überhaupt, bloß Mittel für den objektiven Prozeß, was von einer „Funktionengruppe des Absoluten“ sich nicht anders erwarten läßt; ihre Aufgabe ist die Realisierung der teleologischen Weltordnung, d. h. zunächst des Kulturprozesses. In dem Abschnitte von dem objektiven Heilsprozesse wird daran erinnert, wie Steigerung des Bewußtseins das providentielle Ziel sei (natürlich, um durch dasselbe das Absolute zum Quiescieren zu bringen [1])). Dies ist durch den Kulturprozeß zu erreichen, dem die Kirche so *lange* dient, als sie nicht durch Wissenschaft, Kunst, sittliches Handeln ersetzt werden kann. Die schließliche Überflüssigkeit der Kirche versucht er darzuthun, sofern ihre drei Funktionen Kirchenzucht, Kultus, Dienst am Wort überflüssig werden sollen. Die Kirchenzucht ist durch die Autonomie ausgeschlossen, die Ästhetik im Kultus geht in die Kunst über, da sie der Reinheit des religiösen Kult schade, im religiösen Kult wird Gebet und Opfer überflüssig, letzteres als der eudämonistischen Stufe zugehörig, ersteres durch das Immanenzprinzip, welches ebenso die symbolischen Handlungen als äußere *Gnaden*mittel abrogiert. So bleibt der Dienst am Wort, der, soweit es sich um religiöse Erziehung handelt, durch die Schule zu besorgen ist, soweit es sich um Bearbeitung Erwachsener handelt, in dem Maß den geistlichen Stand überflüssig macht, als die Erwachsenen selbst befähigt werden, religiös zu reden. Genug, da der subjektive Heilsprozeß (s. o. S. 644) im praktischen Glauben gipfelt,

Wenn an anderen Stellen vielleicht mehr von Umkehr der Gesinnung die Rede ist, sofern der Wille, seiner Grundrichtung nach, nicht seine egoistischen Zwecke haben, sondern der sittlichen Weltordnung dienen will, so ist das doch dem ganzen System nach nur relativ gemeint. Diese Ordnung ist selbst im Werden und setzt auch wieder den Eudämonismus als zu überwindenden voraus (vgl. meine Abhdlg., S. 72—77); auch er, d. h. das Böse gehört zur Weltordnung S. 75).

1) Vgl. meine Abhdlg., S. 30. Übrigens scheint Hartmann zu schwanken, dem wir bald hören, daß Gott im Menschen bewußt wird, bald, daß Gott unbewußt bleibt (z. B. „Religion des Geistes“, S. 307 f.; „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“, S. 625).

dieser selbst aber lediglich Mittel für den objektiven Heilsprozeß, die Realisierung der sittlichen Weltordnung in dem Kulturprozeß ist, der die Steigerung des Bewußtseins hervorruft, so ist für die Kirche keine Stelle; die subjektive Religion ist identisch mit der sittlichen Gesinnung, welche selbst Mittel ist für den Kultur-Prozeß, den Prozeß der Steigerung des Bewußtseins, die wieder nur Mittel ist, um den Weltprozeß überhaupt zu sistieren und das Absolute von seinem unseligen Wollen zu erlösen.

Man hat gelegentlich behauptet, daß man es sich zu leicht mache, wenn man hauptsächlich Hartmanns Pessimismus zu widerlegen suche, da dieser für ihn keine wesentliche Rolle spiele. Wer einigermaßen den Zusammenhang seines Denkens versteht, kann aus „der Religion des Geistes" deutlich erkennen, daß der Pessimismus und seine Metaphysik eng zusammengehören, wie ich früher dargethan habe. Aber soviel ist richtig, daß Hartmann so sehr von der Philosophie seit Kant und von dem Christentum beeinflußt ist, daß er für den jetzigen Weltäon nach positiven Werten sucht, die aber nur relativ sind. Er versucht das auf dem Wege der Evolutionstheorie zu erreichen, ohne freilich den Klippen, an welchen jede Evolutionstheorie scheitern muß, zu entgehen. Ich will mich hier darauf beschränken, Hartmanns Religionsphilosophie aus dem evolutionistischen Gesichtspunkt zu betrachten und in dieser Beziehung einige kritische [1]) Bemerkungen beizufügen.

Was den geschichtlichen Prozeß der Religion angeht, so versucht Hartmann — hierin mit einer mächtigen Richtung der Zeit im Einklang — denselben auf rein immanentem Wege zu erklären. Der Fortschritt vollzieht sich dadurch, daß in einem bestimmten Entwickelungsmomente providentiell beanlagte Männer oder Völker hervortreten, um den Prozeß weiter zu führen; und zwar ist Hartmann nicht der Meinung, daß diese Völker besonders auf höheren Stufen schon gleich im Anfang ihrer Entwickelung das neue religiöse Entwickelungsmoment entfaltet haben; vielmehr beginnen alle

[1]) Im übrigen verweise ich auf meine Abhdlg. a. a. O., S. 37f. 44f. 65f. 77f., wo ich die Prinzipien der Hartmannschen Philosophie ausführlich beurteilt habe.

mit dem Henotheismus; nur ermöglicht ihnen ihre verschiedene Anlage im Verein mit den verschiedenen äußeren Einflüssen von dieser Stufe aus eine eigentümliche Entwickelung durchzumachen, die in dem Charakteristischen gipfelt, das sie für den Fortgang des Prozesses leisten, und wenn sie hier angelangt sind, greifen sie in den Prozeß ein [1]). Diese Methode differiert von der Hegels, welcher die jedesmal höhere Stufe in dem bestimmten Volke durch den Prozeß der Idee sofort erscheinen läßt, ohne sich darum zu kümmern, wie dieses Volk zu dieser Stufe gekommen ist. Wenn hier gewiß aufseiten Hartmanns der Fortschritt liegt, so ist damit doch zugleich gegeben, daß der immanente Fortgang des Prozesses nicht in derselben strikten Weise festgehalten werden kann. Die Mannigfaltigkeit der Völker tritt zu ungunsten der Einheit des Prozesses hervor. Wir finden statt eines fortlaufenden Prozesses eine Reihe von Entwickelungen, welche selbständig neben einander herlaufen und höchstens providentiell zusammengeordnet sind. Das zeigt sich besonders, wenn Hartmann nach Besprechung des Buddhismus sagt, daß wir „umkehren“ müßten, um von einem andern, dem theistischen Ausgangspunkt zum Ziele zu gelangen, oder über alle Religionen, welche Offenbarung haben, bemerkt, daß sie in ihre Grenzen eingeschlossen seien, und insbesondere versichert, daß weder Buddhismus noch Christentum von sich aus zu dem konkreten Monismus kommen könnten. (S. 625. 364.) Wenn der Übergang zu einer höheren Religionsstufe nicht auf allmählichem Wege aus dem bisher Gegebenen erklärbar ist, warum verschmäht es dann Hartmann, anzuerkennen, daß das Absolute jedesmal eine höhere Stufe durch eine neue Offenbarung, durch einen neuen geistigen Akt im Menschen hervorrufe, wenn es doch übergreifen muß? In seiner Naturphilosophie erkennt er an, daß das Absolute eingreife und für eine höhere Entwickelung einen neuen Typus setze. Hier soll in der providentiellen Naturanlage für die religiöse Entwickelung ein neues Moment enthalten sein. Dadurch wird aber der religiöse Prozeß bedenklich naturalisiert. Das hängt des damit zusammen, daß er den Charakter und die Eigentüm-

[1]) Am klarsten wird das Prinzip bei dem israelitischen Monotheismus durchgeführt, auch bei den Ägyptern.

lichkeit „psychologisch determiniert“ sein lassen will auf Grund ihrer natürlichen Entstehung [1]).

Es ist der Immanenztheorie eigentümlich, daß sie aus den in der Welt vorhandenen Ursachen alles zu erklären versucht; daher wird sie als Evolutionslehre dazu neigen, alle Unterschiede als quantitative aufzufassen. Denn in dem Maße, als man das Neue als etwas von allem Bisherigen qualitativ Verschiedenes auffaßte, kann man es aus den vorhandenen Ursachen nicht erklären, muß das Absolute direkt aus seiner Fülle heraus ein Neues setzen lassen und macht es dadurch zu einem Transcendenten, das über die der Welt immanenten Ursachen als eine besondere Kausalität übergreift. Die strikte Immanenztheorie kann keine festen Begriffe haben; die Allmählichkeit der Übergänge hindert sie daran. Natur und Geist können hier nicht rein unterschieden werden. Bei Hartmann ist der Wille des Absoluten nicht von blindem Naturtrieb und seine Intelligenz nicht von natürlichem Instinkt klar unterschieden. Ebenso wenig ist im Weltprozeß eine scharfe Grenze zwischen Natur und Geist gezogen. Daher sein Schwanken, ob Tiere Religion haben (s. o. S. 632). Daher seine Unklarheit über die Entstehung der Religion. Sie soll im Eudämonismus ihre Wurzel haben und zugleich in der Fähigkeit uninteressierter Beobachtung und ästhetischer Beurteilung. Nach der ersten Seite wäre sie reines Naturprodukt. Allein es würde für den Naturmenschen völlig genügen, wenn er bei seinen vereinzelten Wünschen jedesmal den einzelnen Objekten eine Art von Vorstehern andichtete, um auf diesem Umwege durch Beeinflussung dieser das Objekt beherrschenden Einzelmächte seinen Zweck zu erreichen. Henotheismus als Urform der Religion ist so nicht begreiflich. Wenn Hartmann nun die Fähigkeit uninteressierter Beobachtung und ästhetischer Beurteilung zur Erklärung des Henotheismus zuzieht, so genügt auch das nicht. Vielmehr ist es, wenn auch nur in Form der Ahnung die Vernunft, welche ihr Streben nach zusammenfassender Einheit bethätigt, indem sie alles, was in ihren Gesichtskreis kommt, einer wenn auch noch naturartig vorgestellten Gottheit unterordnet. Es ist ein übernatürliches Prinzip, das sich hier zeigt.

[1]) Vgl. meine Abhdlg., S. 37—40.

das Hartmann mit dem Namen der uninteressierten Beobachtung und ästhetischer Beurteilung bezeichnet, ohne in bestimmter Weise auf die Übernatürlichkeit der Vernunft hinzuweisen. Wenn aber gleich im Anfang der Religion die Einheit fordernde Vernunft sich so deutlich ankündigt, so kann auch nicht der Egoismus als ihr wesentlicher Entstehungsgrund angesehen werden. Wenn ferner Hartmann den Fetischismus für Verfall erklärt und nicht an den Anfang stellt, so ist das zwar richtig, aber in dem Immanenzprinzip des allmählichen Fortschritts nicht begründet.

Die Allmählichkeit des Immanenzprinzipes fordert ferner eine allmähliche Überwindung des Eudämonismus; nicht eine Umkehr soll nötig sein, die das Christentum fälschlich fordert [1]). Dieses Zurücksinken auch hinter Kant, der eine intelligible Umkehr fordert, hat aber wieder seinen Grund darin, daß natürliche Egoität und sittlicher Egoismus nicht scharf unterschieden werden. Da versteht es sich ganz von selbst, daß der Egoismus nur „approximativ“ überwunden werden kann, so lange das Ich noch da ist. Daher auch der „konkrete Monismus“, ja gerade er, nicht leistet, was er soll, da, so lange konkrete Welt da ist, auch Eudämonismus da ist. Er ist ein Notbehelf für diesen Weltäon und ist durch den abstrakten Monismus schließlich zu ersetzen, der mit allem Konkreten auch allen Eudämonismus vernichtet.

Der Evolutionismus betrachtet alles nur als Moment im Prozesse; alles ist nur Durchgangspunkt, nur Mittel für den Fortschritt, hat keinen Wert an sich, sondern hat nur relativen Wert als Moment des Prozesses. Wenn daher auch die Personen dazu dienen, daß das Absolute in denselben zum Bewußtsein kommt [2]), so ist doch auf der andern Seite das Bewußtsein nur etwas Endliches, das dem Absoluten nicht eignet. Die Personen haben keinen bleibenden Wert, sind Mittel für den objektiven Prozeß, daher auch

[1]) „Das religiöse Bewußtsein rc.“, S. 623 f. Dem entspricht der Begriff des Bösen, das auch nur relativ gefaßt wird, und das sich im Prozeß auch als etwas relativ Gutes erweist. Vgl. meine Abh., S. 63. 73 f.

[2]) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“, S. 625. Der religiöse Prozeß sei der Prozeß des allmählichen Zu-sich-selber-kommens des Geistes.

Hartmann die Persönlichkeit Christi nicht entfernt zu würdigen weiß. Überhaupt entsteht die Persönlichkeit und das Bewußtsein nur durch einen Naturprozeß und das menschliche Bewußtsein wird lediglich quantitativ vom Bewußtsein der Tiere rc. unterschieden [1]). Es ist ferner durchaus natürlich, daß Hartmann bei dem besten Willen nicht imstande ist, von dem Evolutionsstandpunkt aus das religiöse Phänomen in seiner Selbständigkeit zu begreifen. Ist es Gott, der in allem sich selbst evolviert, so ist gar kein Grund vorhanden der Religion eine besondere Stelle zu lassen. Alles ist Gottes Evolution, das Wissen, das sittliche Handeln, die Kunst. Der Religion kann keine besondere Stelle bleiben. Man könnte es versuchen, die Immanenz Gottes in der Person als Religion zu bezeichnen. Allein dann müßte man nicht auf seine Immanenz im Wissen oder Wollen das Gewicht legen, weil bei ersterer Annahme die Religion im Wissen, bei letzterer im Handeln unterginge, sondern im Gemüt als dem Zentrum der Person; daran aber ist der Evolutionist wieder gehindert, weil er die Person nur als Durchgangspunkt und Mittel für den objektiven Prozeß auffaßt, so daß der Gefühls- oder Gemütsreligion nur die Stellung eines vorübergehenden Mittels bliebe, wie es auch bei Hartmann der Fall ist.

Schließlich sei noch auf einen bedeutsamen, sehr folgenreichen Mangel eines jeden Evolutionsstandpunktes hingewiesen, der bei Hartmann besonders scharf hervortritt. Das Absolute soll sich evolvieren. Wenn dies das Absolute will, was hindert dasselbe, sofort seinen gesamten Inhalt zu offenbaren? Die Annahme eines Prozesses setzt ein retardierendes Element voraus, das der reine Begriff des Absoluten ausschließen würde. Hier ist ein dualistischer Rest nicht überwunden. Das Absolute ist durch die „unbegreifliche Schranke" gehemmt (Fichte) oder es wird die Negation zugezogen, um den Prozeß zu erklären (Hegel), welche nicht aus dem Absoluten stammen kann, oder es wird ein „Abfall" des Absoluten von sich selbst angenommen (Schelling). Die letztere Modifikation hat in etwas veränderter Form auch Hartmann angenommen, sofern

[1]) Vgl. meine Abh., S. 26 f. 29 f.

er zur Erklärung des Weltprozesses aus der absoluten Substanz den Willen hervortreten läßt, dem das Logische, nachdem der Wille einmal will, Inhalt giebt. Dieses Hervortreten des Willens aber ist ein Abfall des Absoluten von sich selbst. Eben in diesem, für den Prozeß notwendigen, dem Absoluten aber fremden Elemente *ist* der schwache Punkt der Evolutionstheorie. In allem, was aus der Evolution hervorgeht, ist ein unaufgelöster Widerspruch: es ist *alles* nur Produkt des gehemmten, von sich abgefallenen Absoluten; es ist mit Endlichkeit behaftet und hat an dem Absoluten selbst gemessen nur relativen Wert; es ist aus ihm hervorgegangen, aber verschlechtertes, verendlichtes Absolutes. Das aber ist der Standpunkt der Emanation, in den die Evolutionstheorie umschlägt. Allem Endlichen haftet das Nichtsein, die Schranke, der Abfall des Absoluten von selbst an. Eben daher muß auch der evolutionistische Optimismus in Pessimismus umschlagen.

Betrachtet man Hartmanns Philosophie als Evolutionssystem, *so kann* man ihm das Lob nicht versagen, daß er die Evolutionstheorie prinzipiell zu Ende gedacht hat. Nachdem einmal das Absolute mit seinem Willen den Abfall vollzogen hat, wird eine reiche Evolution anerkannt, indem er die Naturordnung und sittliche Weltordnung auf einander folgen läßt (freilich ohne beide scharf genug zu unterscheiden), und soweit möglich eine Harmonisierung beider versucht, indem er ferner nicht irgendein geistiges Gut einseitig geltend macht, sondern alle in ihrem relativen Wert anzuerkennen sucht, Kunst, Wissenschaft, sittliches Leben, selbst, so weit es geht, Religion, wenn auch nur als notwendiges Mittel zum Handeln. Besonders aber erkennt er die Konsequenz der Evolutionstheorie, welche allem Guten nur endlichen Wert zuschreiben kann, weil sie Produkte eines gehemmten der nach ihm von sich abgefallenen Absoluten sind, und behandelt demnach den Optimismus als Durchgangspunkt zu dem Pessimismus des Endes. Indem er konkreten Monismus will, wird er dem Theismus nur in dem Maße gerecht, in welchem er konkrete Werte anerkennen kann, die, wie er sehr wohl sieht, unter den höheren Religionen allein der Theismus, insbesondere das Christentum schützt. Der Theismus soll nach ihm dazu dienen, den Wert des Konkreten zum Bewußtsein zu bringen. Allein der Theismus kennt

Subjekts darstellt. Das Facit dieser Beweise ist, daß Gott erfaßt wird als Idee und Wille, da er als Einheit von Wille und Idee die Welt hervorbringt, was der Metaphysik Hartmanns entspricht. Schließlich bespricht Hartmann noch Gott als das die Freiheit begründende Moment. Hier ergeben sich die moralischen Beweise, welche Gott als objektive, subjektive und absolute sittliche Weltordnung darstellen [1]). Gott wird bestimmt durch die Eigenschaften der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade, welche eine objektive und subjektive Seite haben: „objektive Gerechtigkeit ist die Allmacht der absoluten Vernunft zu ihrer Selbstverwirklichung", Heiligkeit „die Vernünftigkeit des von der Allmacht realisierten Weltzustandes", Gnade „die objektive sittliche Weltordnung als Heilsordnung"; die subjektive Gerechtigkeit ist „die in der religiösen Selbstbeurteilung des Menschen sich durchsetzende absolute Vernünftigkeit", die subjektive Heiligkeit „Erhebung der sittlichen Weltordnung zum autonomen Gesetz", subjektive Gnade „die im Glauben zum praktisch religiösen Bewußtsein ihrer selbst kommende absolute Idee". Sofern die objektive und subjektive Seite zusammenfallen, ist Gott die absolut sittliche Weltordnung. Wir können kurz sagen: Diese Gotteslehre läuft zurück auf seine Metaphysik, nach der Gott Idee und Wille ist, welche durch die Substanz formal geeint sind. Als Substanz ist Gott identisch mit sich, aktuell ist er Wille und Idee, welche sich auf immanente unbewußte Weise in der Welt als Allmacht und Weisheit entfalten und in der sittlichen Weltordnung als gerechter, heiliger und gnädiger gipfeln [2]).

Die religiöse Anthropologie entspricht dieser Auffassung. Es wird der Mensch als erlösungsbedürftig und erlösungsfähig be-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung, S. 72f.

[2]) Wobei übrigens der Gedanke ebenfalls festgehalten wird, daß der unendliche Wille aus der Substanz zu unendlichem Wollensdrang hervorgetreten das von der logischen Idee Gegebene realisiere, ohne damit befriedigt zu sein, daß in Gott selbst also, auch sofern er nicht in der Welt aktuell ist, ein Überschuß von Unlust sei, so lange er wolle. Vgl. meine Abhandlung, S. 19. In dieser Hinsicht thut er den Ausspruch: „Alles ist in Gottes Macht, nur nicht seine Macht selbst", Gott ist nicht Herr über sich selbst; indem er will, ist er aus der Substanz hervorgetreten, somit von sich abgefallen.

schrieben, ohne daß Hartmann bei seiner Lehre vom Bösen, von der Verantwortlichkeit, von der Einheit von Gott und Mensch das in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins erreichte Niveau überschritte, wenn er auch hie und da genauer in das Einzelne eingeht [1]).

---

[1]) Vgl. über das Böse meine Abhdlg. a. a. O., S. 75—77. Der Eudämonismus, der dem Menschen natürlich ist, wird durch das Hervortreten des sittlichen Bewußtseins böse, sofern dieses dem Menschen den Zwiespalt zwischen der natürlichen subjektiven egoistischen Tendenz und zwischen der Aufgabe der objektiven sittlichen Weltordnung zum Bewußtsein bringt. Der Begriff der Verantwortung und der Schuld hat nicht sowohl Beziehung auf die böse Natur als auf den Mangel an Energie und Aufmerksamkeit im einzelnen Fall, durch die der Mensch es versäumt, die egoistische Natur zu bekämpfen, nachdem ihm die Hingabe an die sittliche Weltordnung als Aufgabe bewußt geworden ist. Der Mensch ist erlösungsbedürftig, sofern er von Übel und Schuld befreit werden soll. Er ist erlösungsfähig, sofern seine sittliche Anlage, die als Erbgnade in ihm ist, ihm zum Bewußtsein kommen, er sich in den Dienst der sittlichen Weltordnung stellen und auf alle Eudämonie verzichten kann, eben damit aber von Schuld und von Übel, von letzterem idealiter durch den Verzicht auf Eudämonie befreit werden kann (Glaube als Heiligungswille). Religiös ausgedrückt: der Mensch ist erlösungsbedürftig, sofern er nur in der ontologischen Einheit mit Gott steht, erlösungsfähig, sofern er auch in die teleologische Einheit mit Gott kommen, die Gnade aktuell in ihm sein kann. Der Mensch ist immer eine „Funktionengruppe Gottes" (vgl. meine Abhdlg., S. 26. 29). Gott ist in dem Individuum immer aktuell, aber auf verschiedene Weise; entweder ist er in dem Menschen, als natürlichem, wirkt so auch den natürlichen Eudämonismus, oder er ist in dem Menschen, sofern in ihm das Sittliche aber auch damit das Böse erwacht, wirkt den Zwiespalt im Menschen, oder endlich wirkt er, daß der Mensch sich zum Mittel für die sittliche Weltordnung macht, als Gnade. In diesem Sinne redet Hartmann, vom sittlich-teleologischen Gesichtspunkt aus gesehen von einer „untergöttlichen, relativ widergöttlichen, positiv gottgemäßen Sphäre" im Menschen. Gott wirkt im Menschen, und der Mensch wirkt, ist ihm identisch. Denn Gott wirkt im Menschen als ein „eingeschränktes Subjekt", während er in der Welt als absolutes Subjekt wirkt, als das ihr zugrunde liegende Wesen, das als Wesen aber über die Welt übergreift und sich nicht in der Welt erschöpft. Als wirkendes Subjekt faßt Gott eine Fülle von Einzelsubjekten in sich, welche einerseits realiter Funktionen Gottes sind, aber als solche noch natürliche Subjekte, dann aber auch sich als Funktionen Gottes wissen und dies Bewußtsein als Motiv für ihr Handeln verwenden, oder in denen Gott sich so weiß, daß er zugleich Motiv für ihr sittliches Handeln wird, womit zugleich das Natürliche

In der religiösen Kosmologie werden zunächst die Begriffe der Schöpfung, Erhaltung, Regierung durch den Satz ersetzt, daß die Welt die stetige Erscheinung des göttlichen Wesens sei, welches sich in der Naturordnung und sittlichen Weltordnung offenbart, die für einander bestimmt sind, jedoch so, daß die sittliche Weltordnung zugleich in Gegensatz zu der natürlichen tritt, eben dadurch aber als sittliche sich kund thut. Der in der natürlichen Weltordnung begründete Eudämonismus, der in allem Wollen enthalten ist, soll durch den sittlichen Weltprozeß überwunden werden, um alles Wollen zu quiescieren und so Gott von seinem unseligen Wollen zu befreien. Hier redet er ästhetisch von der absoluten Tragik der Gotteserlösung.

In der Religionsethik wird der subjektive und der objektive Heilsprozeß unterschieden. Der subjektive Heilsprozeß verläuft natürlich in dem Schema von Identität von Gnade und Glauben, zunächst als Erleuchtung, dann im Gefühl als Friede, endlich als Heiligungswillen, welcher Besserung durch Selbstzucht hervorbringt. Von einer prinzipiellen Umkehr ist hier nicht die Rede, wenn auch auf die Gesinnung hingewiesen wird [1]). Da Egoität und Egois-

---

relativ als Böse erscheint, obgleich es zugleich insofern teleologisch begründet ist, als das Sittliche nur durch den Gegensatz gegen das Natürliche zum Bewußtsein kommen kann. Gott als „eingeschränktes Subjekt" durchläuft also die natürliche und sittliche Stufe, ohne deshalb in dieser Partialfunktion aufzugehen, welche der Mensch ist. Hartmann kann hier zwar betonen, daß der Mensch sich nie mit Gott identifizieren könne, da er nur eine Partialfunktion Gottes sei; aber anderseits muß er auch den wirkenden Gott sich verendlichen lassen; Gott als wirkender geht in die Vielheit und Endlichkeit, in alle Gegensätze des Weltprozesses, ja in das Böse ein, und wenn er auch über jede Partialfunktion übergreift, so ist er als wirkender doch in eine Fülle von Partialfunktionen verendlicht. So ist Gott absolut und endlich zugleich. Das ist ein Widerspruch, der natürlich nur zu Ungunsten der Endlichkeit gehoben wird. Die Endlichkeit Gottes ist in letzter Hinsicht nach ihm nur eine Folge seines Wollens, das er als Abfall Gottes von sich betrachtet, das quiesciert werden muß.

[1]) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit", S. 624: „Auf jeder Stufe ist das Immanenzprinzip des religiös-sittlichen Lebens in irgendwelchem Grade thätig, auf jeder findet es aber auch noch Störungen der vollendeten Gottmenschheit zu beseitigen, d. h. Gelegenheit, sich als Erlösungsprinzip zu bethätigen."

mus nicht auseinandergehalten werden, könnte eine solche prinzipielle Umkehr auch nur im Untergang des Ich gefunden werden. Er betont daher die Allmählichkeit des Prozesses. Die Umwandlung ist, wie die Persönlichkeit überhaupt, bloß Mittel für den objektiven Prozeß, was von einer „Funktionengruppe des Absoluten“ sich nicht anders erwarten läßt; ihre Aufgabe ist die Realisierung der teleologischen Weltordnung, d. h. zunächst des Kulturprozesses. In dem Abschnitte von dem objektiven Heilsprozesse wird daran erinnert, wie Steigerung des Bewußtseins das providentielle Ziel sei (natürlich, um durch dasselbe das Absolute zum Quiescieren zu bringen [1])). Dies ist durch den Kulturprozeß zu erreichen, dem die Kirche so lange dient, als sie nicht durch Wissenschaft, Kunst, sittliches Handeln ersetzt werden kann. Die schließliche Überflüssigkeit der Kirche versucht er darzuthun, sofern ihre drei Funktionen Kirchenzucht, Kultus, Dienst am Wort überflüssig werden sollen. Die Kirchenzucht ist durch die Autonomie ausgeschlossen, die Ästhetik im Kultus geht in die Kunst über, da sie der Reinheit des religiösen Kult schade, im religiösen Kult wird Gebet und Opfer überflüssig, letzteres als der eudämonistischen Stufe zugehörig, ersteres durch das Immanenzprinzip, welches ebenso die symbolischen Handlungen als äußere Gnadenmittel abrogiert. So bleibt der Dienst am Wort, der, soweit es sich um religiöse Erziehung handelt, durch die Schule zu besorgen ist, soweit es sich um Bearbeitung Erwachsener handelt, in dem Maß den geistlichen Stand überflüssig macht, als die Erwachsenen selbst befähigt werden, religiös zu reden. Genug, da der subjektive Heilsprozeß (s. o. S. 644) im praktischen Glauben gipfelt,

---

Wenn an anderen Stellen vielleicht mehr von Umkehr der Gesinnung die Rede ist, sofern der Wille, seiner Grundrichtung nach, nicht seine egoistischen Zwecke haben, sondern der sittlichen Weltordnung dienen will, so ist das doch dem ganzen System nach nur relativ gemeint. Diese Ordnung ist selbst im Werden und setzt auch wieder den Eudämonismus als zu überwindenden voraus (vgl. meine Abhdlg., S. 72—77); auch er, d. h. das Böse gehört zur Weltordnung (S. 75).

1) Vgl. meine Abhdlg., S. 30. Übrigens scheint Hartmann zu schwanken, indem wir bald hören, daß Gott im Menschen bewußt wird, bald, daß Gott unbewußt bleibt (z. B. „Religion des Geistes“, S. 307 f.; „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“, S. 625).

dieser selbst aber lediglich Mittel für den objektiven Heilsprozeß, die Realisierung der sittlichen Weltordnung in dem Kulturprozeß ist, der die Steigerung des Bewußtseins hervorruft, so ist für die Kirche keine Stelle; die subjektive Religion ist identisch mit der sittlichen Gesinnung, welche selbst Mittel ist für den Kultur-Prozeß, den Prozeß der Steigerung des Bewußtseins, die wieder nur Mittel ist, um den Weltprozeß überhaupt zu sistieren und das Absolute von seinem unseligen Wollen zu erlösen.

Man hat gelegentlich behauptet, daß man es sich zu leicht mache, wenn man hauptsächlich Hartmanns Pessimismus zu widerlegen suche, da dieser für ihn keine wesentliche Rolle spiele. Wer einigermaßen den Zusammenhang seines Denkens versteht, kann aus „der Religion des Geistes“ deutlich erkennen, daß der Pessimismus und seine Metaphysik eng zusammengehören, wie ich früher dargethan habe. Aber soviel ist richtig, daß Hartmann so sehr von der Philosophie seit Kant und von dem Christentum beeinflußt ist, daß er für den jetzigen Weltäon nach positiven Werten sucht, die aber nur relativ sind. Er versucht das auf dem Wege der Evolutionstheorie zu erreichen, ohne freilich den Klippen, an welchen jede Evolutionstheorie scheitern muß, zu entgehen. Ich will mich hier darauf beschränken, Hartmanns Religionsphilosophie aus dem evolutionistischen Gesichtspunkt zu betrachten und in dieser Beziehung einige kritische [1]) Bemerkungen beizufügen.

Was den geschichtlichen Prozeß der Religion angeht, so versucht Hartmann — hierin mit einer mächtigen Richtung der Zeit im Einklang — denselben auf rein immanentem Wege zu erklären. Der Fortschritt vollzieht sich dadurch, daß in einem bestimmten Entwickelungsmomente providentiell beanlagte Männer oder Völker hervortreten, um den Prozeß weiter zu führen; und zwar ist Hartmann nicht der Meinung, daß diese Völker besonders auf höheren Stufen schon gleich im Anfang ihrer Entwickelung das neue religiöse Entwickelungsmoment entfaltet haben; vielmehr beginnen alle

[1]) Im übrigen verweise ich auf meine Abhdlg. a. a. O., S. 37 f. 44 f. 65 f. 77 f., wo ich die Prinzipien der Hartmannschen Philosophie ausführlich beurteilt habe.

mit dem Henotheismus; nur ermöglicht ihnen ihre verschiedene Anlage im Verein mit den verschiedenen äußeren Einflüssen von dieser Stufe aus eine eigentümliche Entwickelung durchzumachen, die in dem Charakteristischen gipfelt, das sie für den Fortgang des Prozesses leisten, und wenn sie hier angelangt sind, greifen sie in den Prozeß ein [1]). Diese Methode differiert von der Hegels, welcher die jedesmal höhere Stufe in dem bestimmten Volke durch den Prozeß der Idee sofort erscheinen läßt, ohne sich darum zu kümmern, wie dieses Volk zu dieser Stufe gekommen ist. Wenn hier gewiß aufseiten Hartmanns der Fortschritt liegt, so ist damit doch zugleich gegeben, daß der immanente Fortgang des Prozesses nicht in derselben strikten Weise festgehalten werden kann. Die Mannigfaltigkeit der Völker tritt zu ungunsten der Einheit des Prozesses hervor. Wir finden statt eines fortlaufenden Prozesses eine Reihe von Entwickelungen, welche selbständig neben einander herlaufen und höchstens providentiell zusammengeordnet sind. Das zeigt sich besonders, wenn Hartmann nach Besprechung des Buddhismus sagt, daß wir „umkehren“ müßten, um von einem andern, dem theistischen Ausgangspunkt zum Ziele zu gelangen, oder über alle Religionen, welche Offenbarung haben, bemerkt, daß sie in ihre Grenzen eingeschlossen seien, und insbesondere versichert, daß weder Buddhismus noch Christentum von sich aus zu dem konkreten Monismus kommen könnten. (S. 625. 364.) Wenn der Übergang zu einer höheren Religionsstufe nicht auf allmählichem Wege aus dem bisher Gegebenen erklärbar ist, warum verschmäht es dann Hartmann, anzuerkennen, daß das Absolute jedesmal eine höhere Stufe durch eine neue Offenbarung, durch einen neuen geistigen Akt im Menschen hervorrufe, wenn es doch übergreifen muß? In seiner Naturphilosophie erkennt er an, daß das Absolute eingreife und für eine höhere Entwickelung einen neuen Typus setze. Hier soll in der providentiellen Naturanlage für die religiöse Entwickelung ein neues Moment enthalten sein. Dadurch wird aber der religiöse Prozeß bedenklich naturalisiert. Das hängt ... des damit zusammen, daß er den Charakter und die Eigentüm-

[1]) Am klarsten wird das Prinzip bei dem israelitischen Monotheismus durchgeführt, auch bei den Ägyptern.

lichkeit „psychologisch determiniert“ sein lassen will auf Grund ihrer natürlichen Entstehung [1]).

Es ist der Immanenztheorie eigentümlich, daß sie aus den in der Welt vorhandenen Ursachen alles zu erklären versucht; daher wird sie als Evolutionslehre dazu neigen, alle Unterschiede als quantitative aufzufassen. Denn in dem Maße, als man das Neue als etwas von allem Bisherigen qualitativ Verschiedenes auffaßte, kann man es aus den vorhandenen Ursachen nicht erklären, muß das Absolute direkt aus seiner Fülle heraus ein Neues setzen lassen und macht es dadurch zu einem Transcendenten, das über die der Welt immanenten Ursachen als eine besondere Kausalität übergreift. Die strikte Immanenztheorie kann keine festen Begriffe haben; die Allmählichkeit der Übergänge hindert sie daran. Natur und Geist können hier nicht rein unterschieden werden. Bei Hartmann ist der Wille des Absoluten nicht von blindem Naturtrieb und seine Intelligenz nicht von natürlichem Instinkt klar unterschieden. Ebenso wenig ist im Weltprozeß eine scharfe Grenze zwischen Natur und Geist gezogen. Daher sein Schwanken, ob Tiere Religion haben (s. o. S. 632). Daher seine Unklarheit über die Entstehung der Religion. Sie soll im Eudämonismus ihre Wurzel haben und zugleich in der Fähigkeit uninteressierter Beobachtung und ästhetischer Beurteilung. Nach der ersten Seite wäre sie reines Naturprodukt. Allein es würde für den Naturmenschen völlig genügen, wenn er bei seinen vereinzelten Wünschen jedesmal den einzelnen Objekten eine Art von Vorstehern andichtete, um auf diesem Umwege durch Beeinflussung dieser das Objekt beherrschenden Einzelmächte seinen Zweck zu erreichen. Henotheismus als Urform der Religion ist so nicht begreiflich. Wenn Hartmann nun die Fähigkeit uninteressierter Beobachtung und ästhetischer Beurteilung zur Erklärung des Henotheismus zuzieht, so genügt auch das nicht. Vielmehr ist es, wenn auch nur in Form der Ahnung die Vernunft, welche ihr Streben nach zusammenfassender Einheit bethätigt, indem sie alles, was in ihren Gesichtskreis kommt, einer wenn auch noch naturartig vorgestellten Gottheit unterordnet. Es ist ein übernatürliches Prinzip, das sich hier zeigt.

---

1) Vgl. meine Abhdlg., S. 37—40.

das Hartmann mit dem Namen der uninteressierten Beobachtung und ästhetischer Beurteilung bezeichnet, ohne in bestimmter Weise auf die Übernatürlichkeit der Vernunft hinzuweisen. Wenn aber gleich im Anfang der Religion die Einheit fordernde Vernunft sich so deutlich ankündigt, so kann auch nicht der Egoismus als ihr wesentlicher Entstehungsgrund angesehen werden. Wenn ferner Hartmann den Fetischismus für Verfall erklärt und nicht an den Anfang stellt, so ist das zwar richtig, aber in dem Immanenzprinzip des allmählichen Fortschritts nicht begründet.

Die Allmählichkeit des Immanenzprinzipes fordert ferner eine allmähliche Überwindung des Eudämonismus; nicht eine Umkehr soll nötig sein, die das Christentum fälschlich fordert [1]). Dieses Zurücksinken auch hinter Kant, der eine intelligible Umkehr fordert, hat aber wieder seinen Grund darin, daß natürliche Egoität und sittlicher Egoismus nicht scharf unterschieden werden. Da versteht es sich ganz von selbst, daß der Egoismus nur „approximativ“ überwunden werden kann, so lange das Ich noch da ist. Daher auch der „konkrete Monismus“, ja gerade er, nicht leistet, was er soll, da, so lange konkrete Welt da ist, auch Eudämonismus da ist. Er ist ein Notbehelf für diesen Weltäon und ist durch den abstrakten Monismus schließlich zu ersetzen, der mit allem Konkreten auch allen Eudämonismus vernichtet.

Der Evolutionismus betrachtet alles nur als Moment im Prozesse; alles ist nur Durchgangspunkt, nur Mittel für den Fortschritt, hat keinen Wert an sich, sondern hat nur relativen Wert als Moment des Prozesses. Wenn daher auch die Personen dazu dienen, daß das Absolute in denselben zum Bewußtsein kommt [2]), so ist doch auf der andern Seite das Bewußtsein nur etwas Endliches, das dem Absoluten nicht eignet. Die Personen haben keinen bleibenden Wert, sind Mittel für den objektiven Prozeß, daher auch

[1]) „Das religiöse Bewußtsein ꝛc.“, S. 623 f. Dem entspricht der Begriff des Bösen, das auch nur relativ gefaßt wird, und das sich im Prozeß sich als etwas relativ Gutes erweist. Vgl. meine Abh., S. 63. 73 f.

[2]) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“, S. 625. Der religiöse Prozeß sei der Prozeß des allmählichen Zu-sich-selber-kommens des Geistes.

Hartmann die Persönlichkeit Christi nicht entfernt zu würdigen weiß. Überhaupt entsteht die Persönlichkeit und das Bewußtsein nur durch einen Naturprozeß und das menschliche Bewußtsein wird lediglich quantitativ vom Bewußtsein der Tiere ꝛc. unterschieden [1]). Es ist ferner durchaus natürlich, daß Hartmann bei dem besten Willen nicht imstande ist, von dem Evolutionsstandpunkt aus das religiöse Phänomen in seiner Selbständigkeit zu begreifen. Ist es Gott, der in allem sich selbst evolviert, so ist gar kein Grund vorhanden der Religion eine besondere Stelle zu lassen. Alles ist Gottes Evolution, das Wissen, das sittliche Handeln, die Kunst. Der Religion kann keine besondere Stelle bleiben. Man könnte es versuchen, die Immanenz Gottes in der Person als Religion zu bezeichnen. Allein dann müßte man nicht auf seine Immanenz im Wissen oder Wollen das Gewicht legen, weil bei ersterer Annahme die Religion im Wissen, bei letzterer im Handeln unterginge, sondern im Gemüt als dem Zentrum der Person; daran aber ist der Evolutionist wieder gehindert, weil er die Person nur als Durchgangspunkt und Mittel für den objektiven Prozeß auffaßt, so daß der Gefühls- oder Gemütsreligion nur die Stellung eines vorübergehenden Mittels bliebe, wie es auch bei Hartmann der Fall ist.

Schließlich sei noch auf einen bedeutsamen, sehr folgenreichen Mangel eines jeden Evolutionsstandpunktes hingewiesen, der bei Hartmann besonders scharf hervortritt. Das Absolute soll sich evolvieren. Wenn dies das Absolute will, was hindert dasselbe, sofort seinen gesamten Inhalt zu offenbaren? Die Annahme eines Prozesses setzt ein retardierendes Element voraus, das der reine Begriff des Absoluten ausschließen würde. Hier ist ein dualistischer Rest nicht überwunden. Das Absolute ist durch die „unbegreifliche Schranke“ gehemmt (Fichte) oder es wird die Negation zugezogen, um den Prozeß zu erklären (Hegel), welche nicht aus dem Absoluten stammen kann, oder es wird ein „Abfall“ des Absoluten von sich selbst angenommen (Schelling). Die letztere Modifikation hat in etwas veränderter Form auch Hartmann angenommen, sofern

[1]) Vgl. meine Abh., S. 26 f. 29 f.

er zur Erklärung des Weltprozesses aus der absoluten Substanz den Willen hervortreten läßt, dem das Logische, nachdem der Wille einmal will, Inhalt giebt. Dieses Hervortreten des Willens aber ist ein Abfall des Absoluten von sich selbst. Eben in diesem, für den Prozeß notwendigen, dem Absoluten aber fremden Elemente *ist* der schwache Punkt der Evolutionstheorie. In allem, was aus der Evolution hervorgeht, ist ein unaufgelöster Widerspruch: es ist *alles* nur Produkt des gehemmten, von sich abgefallenen Absoluten; es ist mit Endlichkeit behaftet und hat an dem Absoluten selbst gemessen nur relativen Wert; es ist aus ihm hervorgegangen, aber verschlechtertes, verendlichtes Absolutes. Das aber ist der Standpunkt der Emanation, in den die Evolutionstheorie umschlägt. Allem Endlichen haftet das Nichtsein, die Schranke, der Abfall des Absoluten von selbst an. Eben daher muß auch der evolutionistische Optimismus in Pessimismus umschlagen.

Betrachtet man Hartmanns Philosophie als Evolutionssystem, 'o *kann* man ihm das Lob nicht versagen, daß er die Evolutions-heorie prinzipiell zu Ende gedacht hat. Nachdem einmal das Ab-olute mit seinem Willen den Abfall vollzogen hat, wird eine reiche ̶volution anerkannt, indem er die Naturordnung und sittliche Welt-rdnung auf einander folgen läßt (freilich ohne beide scharf genug zu nterscheiden), und soweit möglich eine Harmonisierung beider ver-ıcht, indem er ferner nicht irgendein geistiges Gut einseitig geltend macht, ındern alle in ihrem relativen Wert anzuerkennen sucht, Kunst, Wissenschaft, sittliches Leben, selbst, so weit es geht, Religion, wenn ıch *nur* als notwendiges Mittel zum Handeln. Besonders aber er-ınnt er die Konsequenz der Evolutionstheorie, welche allem Guten nur dlichen Wert zuschreiben kann, weil sie Produkte eines gehemmten er nach ihm von sich abgefallenen Absoluten sind, und behandelt nnach den Optimismus als Durchgangspunkt zu dem Pessi-smus des Endes. Indem er konkreten Monismus will, rd er dem Theismus nur in dem Maße gerecht, in welchem er ı*krete* Werte anerkennen kann, die, wie er sehr wohl sieht, unter höheren Religionen allein der Theismus, insbesondere das Christen-ı *schützt*. Der Theismus soll nach ihm dazu dienen, den Wert des ıkreten zum Bewußtsein zu bringen. Allein der Theismus kennt

absolute Werte. Das ist dem konsequenten Evolutionismus nicht möglich. Daher Hartmann den Theismus als Durchgangsstufe zum Monismus behandelt, der eben die negative Schlußperspektive offen hält. Hartmanns konkreter Monismus ist, so weit er konkret ist, zu demselben Schicksal von ihm verurteilt, wie der Theismus: Durchgangsstufe zum reinen Monismus zu sein. Als konkreter ermöglicht er ein positives Verhalten in der Gegenwart, als Monismus stellt er die schließliche Aufhebung aller „phänomenalen“ Existenzen in Aussicht. Der Evolutionismus, auch in der Form, die ihm Hartmann gegeben, ist ein großer Widerspruch; das Absolute evolviert sich vermittels eines Abfalles, und muß die Evolution wieder aufheben [1]). Ein solches Absolute ist aber nicht absolut und eine solche Welt hat kein wahres Sein. Der Standpunkt der Evolution weist über sich hinaus; es ist ein Verdienst von Hartmann, denselben so konsequent ausgebildet zu haben, daß dies unzweideutig erhellt. Ein Werden mit bloß negativem Ziel kann die Vernunft nicht befriedigen, so wenig als ein Werden ohne allen Zweck, sondern nur ein Werden, welches zugleich ein wahres Sein in sich hat, d. h. eine Welt, in welcher schlechthin wertvoller, wahrhaft seiender Inhalt ist, der sich in verschiedenen Formen entfaltet. Eine solche Welt aber garantiert nur der christliche, ethische Theismus [2]).

---

[1]) Auf den Dualismus bei Hartmann habe ich hingewiesen (s. meine Abhandlung, S. 99).

[2]) Der Raum gestattet nicht, die Bedenken, welche Hartmann dem Theismus entgegenhält, hier ausführlich zu besprechen. Sie laufen zum großen Teil darauf hinaus, daß Persönlichkeit und Absolutheit sich nicht reimen lassen. Wenn die Persönlichkeit nur durch eine Schranke entstehen kann, hat Hartmann recht. Allein Lotze hat („Mikrokosmos“ III, 565 f.; „Grundzüge der Religionsphilosophie“, § 29—35) diesen Irrtum schon tiefsinnig bekämpft. Und auf theistischem Standpunkt ist eine nicht heteronome Vereinigung von Gott und Mensch denkbar, die den Vorzug hat, zugleich dem Menschen seine berechtigte Autonomie weit gründlicher zu garantieren, als es Hartmann mit seinem Begriff des Menschen als einer „Funktionengruppe Gottes“ vermag. Vgl. meine Abh. a. a. O., S. 91 f. (60 f.). Über das Wesen der Religion in dieser Zeitschrift 1883, Heft 2, S. 262 f.

Wittenberg. Dorner.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Abhandlungen.

1.

Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation.

Von

Professor H. Hering
in Halle.

I.

Vorgeschichte.

Von den Kreuzzügen bis zum Ausgange des Mittelalters.

Die Reformation gilt mit Recht zunächst als eine That des hristlich-religiösen Geistes, die aus dem Innenleben einer mäch-tigen Persönlichkeit in ein ganzes Zeitalter mit den Lebenskräften es ursprünglichen Evangeliums als umbildende Macht eintritt und ine neue geschichtliche Epoche begründet. Die Fruchtbarkeit dieser Geistesthat erschöpft sich nicht in Lehrbildung und Gemeindegrün-ung. In Sauerteigswirkung auf das Volksleben bewährt sie sich ielmehr als ein Gotteswerk nach jenem Wort des Herrn: „Setzet inen guten Baum, so wird die Frucht gut." Die neuere For-hung hat dieser Seite mehr Aufmerksamkeit zugewandt als die ltere Geschichtschreibung, und doch bleibt noch zu thun. Beson-rs bedarf ein Punkt sorgfältiger Erforschung: die Liebes-hätigkeit der Reformation [1]). Wenn der berühmte Maler,

---

1) Neuerdings hat B. Riggenbach in seiner Vorlesung über „das rmenwesen der Reformation" (Basel 1883, Verlag von Schneider) t Bild der Bestrebungen der Reformation aus den Kirchenordnungen ent-rfen, eigentlich die erste Arbeit von Belang über den Gegenstand als nzes. Und doch hat Äm. L. Richter schon 1845 die Hauptquellen für eine

der uns das Zeitalter der Reformation dargestellt hat, unseren Luther in hoch emporgehaltener Bibel den Zeitgenossen den Spruch predigen läßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" so ist hierin trotz der Einseitigkeit ein Wink enthalten, welcher mahnt, ein Bild der Reformation zu zeichnen, auf dem das Glaubenswerk auch als Liebeswerk erkannt wird.

Eine solche Arbeit ist in hervorragendem Maße die Abtragung einer Schuld der Dankbarkeit und Pietät gegen die Väter unserer evangelischen Kirche und ein Werk des Friedens. Und doch ist sie nicht möglich, ohne auf die Schäden und Verschuldungen der römischen Kirche des Mittelalters hinzuweisen; denn Reform wird in ihrem Recht und ihrer Bedeutung auch auf diesem Gebiete nur erkannt, wenn die Zustände, die der Reform bedurften, hervortreten. Die Pflicht, hieran nicht in falscher Schonung vorüberzugehen, wird durch die Versuche römischer Federn, die Reformation durch eine niedrige verzerrende Darstellung zu verunglimpfen, noch dringlicher. Unbillig wäre es allerdings, wollte die Betrachtung nur bei diesen Zuständen verweilen und die großartigen Leistungen des Mittelalters ignorieren. Möge sie vielmehr in jener Blütezeit des Mittelalters anheben, in welcher die kirchlichen Ideale noch vom Schwung der Begeisterung getragen werden, die Kirche als eine Geistesmacht auf allen Gebieten sich ausweist, die Klöster Träger christlicher Kultur sind und zugleich unter der Pflege der Hohenstaufen das deutsche Bürgertum über seine Anfänge hinausgelangt ist und zur Selbständigkeit mit glänzenden Erfolgen sich durchkämpft.

1.

Schon aus den Anfangszeiten der christlichen Kirche wird eine große Anzahl von Pflegestätten auf die späteren Jahrhunderte vererbt. Besonders der alte christliche Kulturboden des Oberrheins ist mit ihnen besetzt. Die Klöster hatten dort ihre ersten Kranken-

---

solche Darstellung in seiner Ausgabe der „Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts" veröffentlicht! Zahlreiche und wertvolle Einzelbeiträge enthalten die Biographieen der Reformatoren und reformatorischen Männer.

häuser und Pilgerherbergen gegründet [1]), wie es die Chrodegangsche Regel den Benediktinern vorschrieb. Später wachsen diese Anstalten nicht nur aus dem Organismus des Klosterlebens hervor, auch Bischöfe und Kanoniker rufen sie durch Stiftungen ins Leben, und die sächsischen Kaiser halten darauf, daß die Zehnten von allem Freigut, die Saal- oder Seelzehnten, den Zwecken der christlichen Liebesthätigkeit erhalten bleiben [2]). Dann aber beginnt in der Epoche der Kreuzzüge eine neue Zeit des Stiftens und Gründens für die Anstalten der Charitas. Die Bewegung, in welcher die Völker des Abendlandes durch Jahrhunderte erhalten werden, mit ihren Antrieben zu Werken und Leistungen, mit dem gesteigerten Bedürfnis der Fürsorge und Pflege und mit den Gelegenheiten zur Bereicherung für die Kirchen der Heimatländer hat gewiß auch in Deutschland manches Hospital entstehen lassen. Besonders aber ist das 13. Jahrhundert von Bedeutung. Die deutschen Städte blühen auf, das Bürgertum kommt zu Wohlstand und sozialer Geltung, mit eigener zäher Kraft vorwärts dringend, nachdem die Gunst der Staufen ihm emporgeholfen hatte. Die alten Geschlechter, die Geistlichen, auch die Kaiser selbst sind alle in edlem Wetteifer an den Liebeswerken, wie man sie zu jener Zeit auffaßte, beteiligt. Die zweite Fundation des Ulmer Hospitals geschah so 1240 durch Bürger der Stadt unter Beihilfe des Kaisers Friedrich [3]). Und alle diese Stiftungen, wem sie immer ihren Ursprung verdanken, erwachsen auf dem Geistesboden der christlichen Frömmigkeit des Mittelalters. Schon der Name der Mehrzahl: Geisthospital, hospitale St. Spiritus, verkündet diesen

---

1) Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II, 683 f. Mone, Zeitschr. II, 258.

2) Bodmann, Rheingauische Altertümer (Mainz 1819) II, 871. Heinrich befiehlt der Abtei S. Maximin: „de ecclesiis vero et de omnibus per totam abbatiam salicis decimationibus nulli omnino beneficium aliquod concedi permittimus, sed in usus hospitum, pauperum et peregrinorum perpetualiter constituimus et sancimus“. Ähnlich Heinrich III. Vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgesch. VIII, 349 ff.

3) Jäger, Schwäbisches Städtewesen im Mittelalter, S. 464. Vgl. Ennen, Gesch. von Köln III, 807.

Zusammenhang, wie ihn der Lombarde in dem Satz von der Identität der Liebe und des h. Geistes ausgeprägt hatte [1]). Ein Zeugnis für die Macht dieses Geistes ist die Zahl der Hospitäler. Stetig wachsend mit immer neuem Zufluß an Stiftungen erreicht dieselbe eine erstaunliche Höhe. Im 14. Jahrhundert ist kaum eine Stadt ohne Hospital; größere Städte besitzen ihrer eine Anzahl. In Köln, dem deutschen Rom, gab es ihrer acht [2]); am Oberrhein waren viele Dörfer mit noch nicht 200 Einwohnern mit dem Haus der christlichen Barmherzigkeit ausgestattet [3]). Und viele der städtischen Hospitäler sind sehr reich, gleich den Klöstern im Besitz von Wiesen und Weiden, Gärten und Weinbergen, Gütern und Mühlen. Hofhörige Leute bearbeiten die Grundstücke; Erträge des Feldbaus, Naturallieferungen als Pächte und Zehnten machen jene stattliche Pflege möglich, von der die Küchenzettel der Hospitäler Zeugnis geben. Schwerlich genoß der hörige Mann, der den Acker des Hospitals pflegte, gleiche Kost, wie sie die christliche Liebespflege dem Kranken und Armen darreichte, des Bratens und Weins an Festtagen nicht vergessend [4]).

Nicht minder eifrig wird im Mittelalter für eine andere Kategorie von Pflegebedürftigen gesorgt, für die Pilger; und auch für diesen Zweig der christlichen Liebesthätigkeit bedeuten die Kreuzzüge eine neue Epoche. Denn schon seit Konstantins Zeiten

---

1) Petrus Lombard., lib. I, dist. 17 u. 10. Zunächst zwar meint der Lombarde das innertrinitarische Verhältnis, wenn er die charitas die Substanz im Vater, Sohn und Geist nennt (I, 10). Dann aber ist der h. Geist auch charitas, qua diligimus Deum et proximum. Die brüderliche Liebe ist daher selbst Gott (der Lombarde verweist auf Röm. 5, 5), und durch die charitas wohnt die Trinität in uns (I, 17). Von dieser Anschauung aus ist der Name „Geisthospital" zu erklären, nicht aus dem Namen der Brüderschaft vom h. Geist. Vielmehr geht auch dieser Name auf jene Lehrbetrachtung zurück.

2) Ennen, Gesch. von Köln III, 807 ff.

3) Mone, Zeitschrift II, 265.

4) Über die Wohlhabenheit der Hospitäler vgl. Jäger, S. 467. Käufe im Halberstädter Urkundenbuch, herausgeg. von Schmidt II, Nr. 40. 45. 50 u. a. Die ausführlicheren deutschen Städtegeschichten überhaupt sind zu vergleichen. Zur Hospitalbewirtung ist zu vergleichen Jäger, S. 479.

bewegt immer steigend ein Wandertrieb die Welt des Mittelalters, der die heiligen Stätten zum Ziele und im Glauben an die Verdienstlichkeit des Besuches derselben seine Wurzeln hat. Er erfaßt auch die germanischen Völker, denen die Lust am Wandern im Blute lag. Wie früh sittliche Schäden und Mißstände hierbei zutage traten [1]), die Pilgerfahrt behielt im kirchlichen Bewußtsein doch ihre Geltung. Sie blieb Bußübung und nicht bloß den Pilgern selbst verdienstlich. Lohnwürdiges Werk war es, ihnen zuhilfe zu kommen. Wer auch nur eine Fähre über den Fluß einrichtete, eine Brücke baute, eine Wegstrecke besserte, hatte Verdienst. Die Könige der Langobarden, dann die Merovinger hatten diese Liebespflicht geschärft, sich der Pilger eifrig angenommen, sie von Zoll und Brückengeld befreit, der Gastfreiheit aller, besonders der Klöster, empfohlen propter amorem Dei et propter salutem animae. Die Klöster hatten schon damals besondere Räume oder Häuser für die Pilger. Besonders an den Pässen, auch in denen der Alpen, baute man Hospize; das auf dem Mont Cenis ist zu Ludwigs des Frommen Zeit entstanden. Auch die größeren Städte vergaßen nicht, dem Pilger solche Gastfreiheit zu bieten.

Die Kreuzzüge steigerten noch die Vorstellungen von der Verdienstlichkeit der Betfahrt. Die eigentliche Begeisterung ward von diesen Vorstellungen überdauert. Pilger zogen ins heilige Land, als sich kein Heer mehr rüstete. Auch als nicht mehr die Scharen derer, die das Kreuz genommen hatten, zu den Sammelplätzen ziehen, ist der Pilger eine stehende Erscheinung der Heerstraße, weithin kenntlich an seiner Tracht, dem breitkrämpigen Hut mit der Pilgermuschel, dem Stab und der Flasche, wie sie noch heute der Pferdehirt auf der Pußta führt. Tausende machen die Romfahrt zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus; wieder andere zieht die berühmte Reliquie eines kleineren Wallfahrtsortes an, und alle diese Scharen, die zu Fuß das Land durchwandern, erst in Wochen und Monaten ans Ziel gelangen, stellen an die christliche Gastlichkeit Anforderungen, machen Leistungen nötig, wie sie der Christenheit nicht wieder zugemutet sind.

---

1) Rettberg II, 741.

„Ellenden-Herbergen“ nannte man die Pilgerhäuser, denn das schöne, vom Heimweh eingegebene Wort „Ellend“ bezeichnet den Fremden. Auch die Jakobshospitäler weisen darauf zurück, daß sie aus der Pilgerpflege entstanden. In Norddeutschland ist dies augenscheinlich der Fall, denn nach den nördlichen Hafenstädten hin finden sie sich in dichterer Gruppierung. Dort schiffte man sich nach San Compostella ein, der Stadt, die von San Giacomo postolo den Namen trug. „Die größten Zeichen, die kein Heiliger thun mag, die thut dieser Heilige“, sagt treuherzig Hermann von Fritzlar [1]). Ihn pries man als den „wahren Jakob“ [2]). Wer die Meerfahrt antrat, dem leuchtete am Nachthimmel wegweisend der „Jakobsstab“. Und wie groß die Zahl derer war, die die weite Reise unternahmen, bezeugt derselbe Hermann: „Ihn sucht man in aller Christenheit, und Frauen und Männer wagen Leib und Leben, daß sie kommen zu seinem Münster.“

Aber am Pilgerwesen hafteten schon in jener Zeit sittliche Schäden; und der Eifer, der kritiklos den Pilgern Weg und Steg ebnete, sie beherbergte und speiste, half ohne sein Wissen dazu, jene Schäden mit groß zu ziehen. Einem Prediger wie Berthold von Regensburg, der bei verdienstlichen Werken zugleich nach der Zucht und Sitte fragte, und dem der Gottesdienst nicht im Heiligenkult aufging, war es Gewissenssache, gegen das Abergläubische und sittlich Bedenkliche der Pilgerfahrt zu zeugen. Von dem toten Schädel, den seine Zuhörer in Compostell suchen möchten, verweist er sie auf den Herrn selbst, der in der Messe gegenwärtig sei. Und was die Frauen betrifft, so hält er ihre Romfahrt für so viel nütze wie einer Henne Flug über den Zaun [3]). Den sittlichen Gefahren aber gingen auch soziale zur Seite. Wie viele, die sich ihrem Beruf auf lange Zeit entzogen, ganz oder teilweise ihres Eigentums sich entäußerten! Die natürlich-sittlichen Gottesordnungen mußten von der selbsterwählten Geistlichkeit beeinträch-

[1]) Ausgabe von F. Pfeiffer, S. 169.

[2]) Vgl. den Aufsatz von Kohl in der Zeitschr. für deutsche Kulturgesch. II, 103 ff. zu dem Abschnitt über die Pilger.

[3]) Berthold von Regensburg, Predigten, Ausgabe von F. Pfeiffer, S. 356. Dort auch die Erläuterung durch einen besonderen Fall.

tigt werden. Und leicht verloren die, welche in Beruf und Arbeit nicht mehr sittlichen Boden hatten, auch Sitte und Zucht, pilgerten, ohne je an das Ziel zu kommen und ließen die Betfahrt in Bettelwege enden. Andere lohnten der Einfalt, welche ihnen den Weg geebnet, indem sie zurückkehrend neue Reliquien mitbrachten, wie sie seit den Kreuzzügen das Land überschwemmten. Zugleich mit den frommen Pilgern werden alle diese zweifelhaften und bedenklichen Gesellen mitgehegt und -gepflegt. Sie dürfen die Thüren der Fremdenherbergen belagern, sich aus den Klosterküchen füttern lassen. Hier tritt einer der Schäden, an denen die Liebesthätigkeit des Mittelalters tief krank ist, an einer seiner größten Leistungen zutage. Wenn auch in der Pilgerherberge die Hausordnung allzu zügellosem Treiben vorbeugte, indem man Männer und Frauen in besondere Räume sonderte, die Aus- und Eingänge überwachte, an eine Beaufsichtigung, Leitung dieser Massenwanderungen, an eine erziehliche Einwirkung auf die Einzelnen hat die Kirche nicht gedacht. Und doch traten schon sehr widrige Erscheinungen hervor. Die Landfrieden des 13. Jahrhunderts erklären außer dem Fried die Lotterpfaffen mit langem Haar, welche sich in Gemeinschaft mit Spielleuten und Weibspersonen umhertreiben. Bettelhaftigkeit, Unsittlichkeit und Gaunertum beginnen also schon damals sich an das Pilgerwesen anzuhängen, die parasitischen Erscheinungen, die zum Ausgang des Mittelalters wie ein Krebs am Leibe des deutschen Volkes zehren und zu einer Krisis drängen.

Neben dem Pilger erscheint aber noch ein anderer Pflegling der christlichen Barmherzigkeit, in dessen großer Not ebenfalls eine Frucht der Pilgerfahrten sich darstellt: der Aussätzige. Den Aussatz, diese furchtbare Krankheit, die unserem heutigen Geschlecht nur aus der evangelischen Geschichte bekannt ist, kannte das Mittelalter aus reichlicher, schmerzlicher Erfahrung. Schon im 4. Jahrhundert fand er sich bei den Kelten, früh auch bei den Deutschen, teils durch Unreinlichkeit unter den niederen Volksklassen erzeugt und verbreitet, teils durch Pilger aus Asien eingeschleppt. Früh war auch die christliche Barmherzigkeit der Pflicht eingedenk, diese Nachfolger des Hiob und Lazarus zu trösten und zu erquicken [1]).

[1]) Die Aussatzhäuser Italiens hießen „lazaretti“.

Schon im Jahre 549 bestimmte das Konzil von Orleans, daß man Aussätzigen vor der Kirche Kleidung und Speise reiche [1]); ja, mit selbstverleugnender Hingebung ward ihnen gedient; so wusch in St. Gallen ihnen Abt Othmar selbst die Füße und wartete ihrer Wunden [2]). Die Kreuzzüge, indem sie den Verkehr mit dem Orient zu Flutwellen steigerten, haben später die Ansteckungskeime durch ganz Europa, den Süden und Westen zumeist, ausgestreut. Denn seit der Mitte des 12. Jahrhunderts erscheint die exotische Pflanze üppig wuchernd an allen Orten; der Aussatz wurde zu einer, für einige Jahrhunderte stehenden furchtbaren Plage. Zugleich aber wuchsen die Anstalten, welche den Angesteckten wenigstens eine Zuflucht boten; Frankreich hatte im 12. Jahrhundert zweitausend Leprosenhäuser; in der Christenheit soll sich ihre Zahl auf neunzehntausend belaufen haben [3]). Und vor den Anstalten des Orients und denen Süd-Europas erwarben sich die germanischen den Ruhm, daß hier ein höheres Maß christlicher Barmherzigkeit walte. Denn in jene war die alttestamentliche Praxis, den Kranken aus der Gemeinschaft auszuschließen, übergegangen; der Aussätzige galt für lebendig tot (Num. 12, 12). Auf freiem Felde war ein Altar gebaut; dort hörte der Unglückliche seine Totenmesse, vernahm die letzten Ermahnungen, sein Leiden recht zu tragen. Dann legte er das Kleid an, welches ihn sofort als Aussätzigen und aus aller Gemeinschaft mit Gesunden Verbannten kennzeichnete und ward in das Leprosenhaus, wo er Leidensgenossen fand, oder in eine einsame Hütte im Felde geführt. In Deutschland anders. Zwar versäumt man nicht die Vorkehr gegen Ansteckung. Der Aussätzige war auch hier „ausgezählt“; er durfte nicht in der Stadt um Gaben bitten, aber draußen vor dem Thor, auf der Brücke oder am Wege war ihm eine Stätte angewiesen, wo er im langen Kleid, das Haupt mit einem Tuch umwunden, einen langen Stab mit einem Säcklein hinreichte und um eine Spende ansprach [4]). Auch traf man hier und da die Einrichtung,

---

[1]) Rettberg II, 668.

[2]) Rettberg II, 735.

[3]) Nach Beneke, Hamburgische Geschichten, S. 11.

[4]) Vgl. den lehrreichen Artikel Kamphausens über den Aussatz in

daß an bestimmten Tagen der Woche ein Einsammler milder Gaben mit Korb und Glocke durch die Straßen ging [1]). Der Ertrag der Sammlung war für die „armen Siechen", die „guten Leute" — so nannte man die Aussätzigen hier und da — und andere Kranke in dem Hospital bestimmt. Auch das Siechenhaus, das Hospital für die Aussätzigen, dürfen wir uns nicht ohne Leitung und Pflege christlicher Barmherzigkeit denken, mochte sie auch nicht immer so wohlorganisiert sein, wie im Hamburger Siechenhaus, das Adolf IV. von Schauenburg zu Holstein ums Jahr 1195 nach der Rückkehr vom Kreuzzuge gegründet und dem heiligen Georg geweiht hatte [2]). In der Stille gethan, sind diese Werke späteren Geschlechtern nicht kund geworden. Aber ein

---

S. Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, S. 120ff. und die ansprechende Schilderung in Beneke, Hamb. Gesch. u. Denkw., S. 8ff. Über einzelne deutsche Städte bietet H. Häser Notizen in der „Gesch. der christl. Krankenpflege (1857), S. 30ff. Über die Krankheit, ihre Verbreitung und Behandlung vgl. H. Häser, Lehrb. der Medizin (3. Bearbeitung), III. Bd. (Geschichte), S. 70ff. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege (1868), S. 273ff. Hier wie bei Häser und Riehm ältere Litteratur.

1) Diesen „Glockenkorb" finden wir dann in der Reformationszeit in einigen Städten wieder. Noch jetzt besteht in manchen kleinen Städten Thüringens ein letzter Rest der alten Sitte, indem der Gemeindehirt sich an Festtagen sein Kuchendeputat auf diese Weise einfordert. So z. B. in Weißensee.

2) Beneke, S. 8. 17. — Das Siechenhaus hat seinen Namen nicht, wie es nach dem heutigen Sprachgebrauch anzunehmen nahe liegt, von „siech", im Sinne von „schwächlich, kränklich", sondern von der bestimmten Seuche des Aussatzes. Der Name wurde später für Armen- und Krankenhäuser beibehalten, als der Aussatz selten ward und ganz verschwand. Auf die Absonderung weist noch das Kompositum „Sondersiechenhaus" hin. Andere Namen sind: Leprosenhaus, Melaten-, Malazhaus (maladie ebenfalls im prägnanten Sinne für Aussatz), Miselhaus, da der Aussatz, wie andere Hautausschläge auch „Miselsucht" hieß; Gutleuthaus, nicht von den Pflegern, diesen „wahrhaft guten Leuten" (Beneke, S. 17), sondern von den Aussätzigen, die man auch „gute Leute, boni homines" nannte. Lateinische Bezeichnungen: domus leprosorum, infirmaria, auch infirmitoria. Vgl. Mone, Zeitschr. für Gesch. des Oberrheins II, 258. Ennen III, 814. Häser, S. 82. Gegen das Ende des Mittelalters hat der Aussatz an Ausbreitung wie an Heftigkeit und Ansteckungsfähigkeit verloren; übrigens ist die Bezeichnung „Aussatz" niemals eine exakte gewesen; sie schloß im Mittelalter auch andere Hautkrankheiten ein.

Gedicht, wie „der arme Heinrich“ Hartmanns von der Aue konnte nicht entstehen, wenn jene innige selbstvergessene Hingebung, mit der das Mägdlein des kranken Ritters sich annimmt und auch sein Blut der Genesung desselben zu opfern bereit ist, in der Wirklichkeit nicht zu finden gewesen wäre.

2.

Die Anfänge der Hospitäler wiesen auf die Klöster zurück; denn diese besonders waren die Mutterhäuser jener in der Zeit der Pflanzung des Christentums in Deutschland. Aber auch in der Blütezeit des Mittelalters, als die Anstalten sich vervielfacht hatten, die Stifter und Helfer aus allen Ständen erstanden, trieb das Mönchtum neue, tragfähige Zweige. Seit dem 12. Jahrhundert entfalteten die Cisterzienser eine großartige soziale Wirksamkeit. Sie waren zu einer solchen vor anderen Orden durch die Bestimmung ihres Statuts ausgerüstet, daß die Brüder ihren Lebensunterhalt mit der Arbeit ihrer Hände gewinnen sollten. Schon durch ihre von Intelligenz geleitete und von der Hingebung des Gehorsams und seiner Zucht getragene Arbeit waren diese Wälder rodenden, Sümpfe trocken legenden Mönche, diese geschulten Wasserbaumeister und feinen Obstkenner als die rationellen Landwirte jener Zeit ein Segen fürs Land; sie wurden auf ihren Grangien, den zahlreichen Höfen, die zu jedem Kloster gehörten, die Vorarbeiter im Landbau, die Erzieher eines tüchtigen Bauernstandes in den norddeutschen Gebieten mit ihrer gegen den Süden und Westen Deutschlands so viel späteren christlichen Kultur. Aber ihre Arbeit befähigte sie auch zu besonderen Leistungen für das im eigentlichen Sinne arme Volk. Der Idee der Statuten gemäß sollte ja doch der Ertrag dieser Arbeit, die in mancher Hinsicht gegen die des Bürgers begünstigender Umstände genoß, nicht für Wohlleben, sondern für Wohlthun da sein. Und in der That, eine schrankenlose Gastlichkeit ward gegen Hunderte geübt. Die Armen, die vorübergingen, erhielten beim Pförtner ein Stück Brot, man spendete ihnen die Überbleibsel der Mahlzeit, verteilte an sie Schuhe und Tuch zum Gewand. Das Cisterzienserkloster Günthersthal gab an der Pforte täglich fünfzehn Brote, ein Maß Wein,

drei Schüsseln mit Muß. Die Feste des Klosters feierten Arme mit. Wenn eine Nonne eingekleidet ward, erhielten drei arme Leute Gesottenes, Gebratenes, Kuchen und drei Kannen Wein. Für alle seine Spenden brauchte das Kloster jährlich 1095 Maß[1]). In Hungersnöten ward diese freigebige Milde zu umfassender Fürsorge. Dann thaten die reichen Cisterzienserklöster ihre Vorräte auf. Ein rheinisches Kloster schlachtete im Teuerungsjahre 1197 täglich ein Rind, um das Fleisch mit Gemüse an die Armen zu verteilen. In Morimund rief, als es an Brot schon gebrach, der Abt den Brüdern zu: „Wehe mir, wenn ein Armer an unserer Pforte stürbe, so lange wir noch das kleinste Stück Brot besitzen!“ Der Abt des Klosters Sichem wußte sich in gleicher Bedrängnis des Herrn zu trösten, der mit fünf Broten fünftausend Menschen speiste. „So lange wir leben“, sprach er, „sollen die Armen auch leben, wenn sie sterben, wollen wir auch sterben in dem Herrn.“ [2])

Anfänglich war die Anstalt, welche sich bei jedem Kloster findet, das Hospiz; Hospitäler waren nur mit einigen Klöstern verbunden. Im 12. Jahrhundert indes wurden dieselben zahlreicher von den Cisterziensern gegründet; und die Wirtschaft in denselben war eine so ausgezeichnete, daß sogar Städte die Verwaltung ihrer Hospitäler in die Hände der bewährten Brüder legten. Das Cisterzienserkloster Pforta z. B. erhielt so die Verwaltung des Georgen-Hospitals in Erfurt [3]). Vorleuchtend in den Werken der christlichen Gastlichkeit und Barmherzigkeit wie in ökonomischer Tüchtigkeit stand der Orden in hoher Gunst bei den deutschen Fürsten.

Und doch zeigen sich in eben diesem Jahrhundert schon hier und da Spuren des Verfalles. Den Statuten von Citeaux zuwider treten jetzt die ersten Symptome einer Veränderung im wirtschaftlichen Verhalten auf, indem der Eifer, sich von Zehntpflichten zu befreien, immer größer wird, während jene vorbildliche Trieb-

---

1) Mone, Zeitschrift I, 147 f.

2) Winter, Die Cisterzienser des nordöstl. Deutschlands II, 142.

3) Winter II, 144. Hier noch andere Fälle. Vgl. für das Kloster Eberbach Mone, Zeitschr. II, 262.

kraft des Fleißes nachläßt [1]). Es wird sich später zeigen, welche Tragweite über die wirtschaftliche Lage hinaus dieses Zurückbleiben hinter der ursprünglichen Aufgabe gewann. Schon jetzt wird es dazu mit beigetragen haben, daß die Bettelorden wie ein glänzendes Gestirn so schnell aufsteigen, so bald in der öffentlichen Geltung die arbeitenden Mönche überholen konnten. In den reich werdenden Cisterziensern sah das Bürgertum Konkurrenten auf dem Gebiet des Erwerbs, in den Bettelorden Ideale des asketischen Lebens. Mit Ehrfurcht blickte es auf diese Nachahmer der Armut Christi, denen es auch zugute kam, daß sie über Zehnten und Ungeld nicht mit dem Bürger in Streit geraten, mit ihrem Besitz und ihrer Hantierung dem Gewerbe nicht unbequem werden konnten. Die Erfolge, die sie auf einem anderen Arbeitsgebiet, in Predigt, Seelsorge, Gelehrsamkeit errangen, setzten die Parochialgeistlichkeit, nicht das Bürgertum in Verlegenheit. So befreundete sich merkwürdigerweise die soziale Macht, welche damals mit leidenschaftlicher Spannung der Kraft für Erwerb und Eigenbesitz thätig war, mit der neuen kirchlichen Erscheinung, welche Erwerb und Besitz verschmähte. Die Franziskaner hinwiederum besetzten ihrerseits mit Vorliebe die großen Städte; dorthin wies sie ihr Beruf, die Volkspredigt und die seelsorgerische Einwirkung auf die Massen. Was sie hier leisteten, erinnert in den guten Tagen des Ordens an die Bestrebungen der Gegenwart für „innere Mission“ und hat in der Reihe der Liebeswerke des Mittelalters eine Ehrenstelle.

Doch hatten die neuen Orden kraft ihres Prinzips die Bedeutung, eine soziale Gefahr, an der das Mittelalter leidet, zu steigern, sie noch dazu mit dem Schimmer der Vollkommenheit zu umgeben. Denn die Vollkommenheit des Lebens durch freiwillige Armut ließ auch den Bettler ohne Ordenskleid weniger häßlich erscheinen. Noch gründlicher, als es schon ohnehin — und wie reichlich! — geschehen, ward das Urteil der Christenmenschen über bettelnde Armut irre geleitet; die Schmach und sittliche Gefahr derselben hat das Mittelalter nie erkannt; aber jetzt fing die Schmach an sich in Ehre zu verwandeln, und

[1]) Mone, Quellen zur badischen Landeskunde III, 35.

der terminierende Mönch, der auf die Dörfer ging, um Brot und Käse zusammenzuholen, war für das Gefühl der anderen, die auf Bettel ausgingen, fast eine ermutigende Gestalt.

Aber auch abgesehen von dieser Rückwirkung erstand mit dem Anwachsen der Bettelorden ein wucherndes Gebilde, das am Ganzen des Volkslebens zehrte. Je beliebter und je zahlreicher jene wurden, desto größere Opfer machten sie, die nicht arbeiteten und doch aßen, nötig. Wenn die Berechnung richtig ist, daß der schwarze Tod in Deutschland 124400 Bettelmönche weggerafft [1]), und wenn diese Zahl als ein Drittel der Gesamtsumme angenommen wird, so erhalten wir einen Eindruck von dem Gewicht dieses sozialen Faktors. Was immer Gutes die Mönche am armen Volk geschafft haben, sie haben die Armut selbst nicht gemindert. Sie bildeten eine Körperschaft, die aus himmlischen Beweggründen die irdische Arbeit verschmähte und mit Anspruch auf christliche Vollkommenheit die Hand nach dem Almosen der nicht Vollkommenen ausstreckte. Es war wohl nicht Zufall, daß gleichzeitig mit den Bettelorden die Beghinen emporkamen. Die Gunst gleicher Anschauung von verdienstlicher Armut hob sie. Aus den Niederlanden nach Deutschland verpflanzt, finden sie sich bald [2]) als Affiliierte der Bettelorden an vielen Orten. Sie lebten nach der dritten Regel des h. Franciscus, durch die dem Bettelorden eine „breite, volkstümliche Grundlage" gegeben war [3]). In Köln erschienen sie im Jahre 1247, und 1261 waren ihrer schon zweitausend. Am Rhein und in Oberdeutschland begegnet man ihnen überall; aber auch bis in die Mark Brandenburg finden sich ihre Spuren. Noch jetzt stehen „Beghinenhäuser" unter den Ruinen des Klosters Lindow. Die an Irrungen und Schicksalen reiche Geschichte der Beghinen [4]) ist doch auch mit der der christlichen

1) Häser, Gesch. d. Med. III, 130.

2) Anfänglich lebten sie in Genossenschaften unter Meisterinnen, die mit disziplinarer Befugnis ausgestattet waren.

3) Über die Tertiarier vgl. Hase, Franz von Assisi, S. 65 ff.

4) Durch ihre Beteiligung an der Häresie der freien Geister verfielen sie bekanntlich der Exkommunikation. Vgl. die Bulle Klemens' V. im Corp. jur. can. lib. III, tit. XI, cap. 1 und die Johanns XXII. in der Extrav. Joann. XXII. tit. VII.

Liebesübung verflochten. Sie dienten den Kranken in den Hospitälern, halfen beim Begräbnis, lagen pflichtmäßiger Gebetsübung ob, die jemand sich bei einer Stiftung ausbedungen hatte. So als betende Gehilfinnen des Seelenheils anderer haben sie auch den Namen „Seelfrauen“ getragen. Meist waren sie arm; doch bereiteten ihr Dienst und der Eifer des Stifters ihnen zuweilen auch eine behagliche Lage, so daß der Stadtrat, um sich die Steuer von ihrem Güterbesitz nicht entgehen zu lassen, ihnen das Bürgerrecht verlieh; anderseits reichten oft die Almosen nicht für sie zu. Sie nährten sich dann von Handarbeit, namentlich Nähen, Weben und feiner Stickerei, oder vom Bettel [1]). Wie bedeutend ihre Pflegethätigkeit in verschiedenen Zeitabschnitten gewesen sei, wird sich nicht völlig deutlich ermitteln lassen [2]). Aber auch abgesehen von den Schäden, die sie durch die „freien Geister“ dann durch Freiheit des Fleisches erlitten, sind auch sie ein Symptom für die ungesunde Seite mittelalterlicher sozialer Zustände. Sie bilden mit all den Jungfrauen, welche das Gelübde bindet, eine „Frauenfrage des Mittelalters“, welche manche schlimme Frucht getragen hat. Als die Orden, an die sie sich angeschlossen hatten, sittlicher Fäulnis verfielen, sind sie von derselben mitergriffen worden.

Für das 13. Jahrhundert aber ist die Reihe der imponierenden und für die christliche Liebesthätigkeit fruchtbaren Erscheinungen des

---

1) Ennen III, 819f. 826. C. Bücher, Die Frauenfrage des Mittelalters (1882), S. 23ff. Frank, Gesch. von Oppenheim, S. 113. Jäger, Schwäbisches Städtewesen des Mittelalters, S. 489. Vgl. auch in Herzog, Real-Enc. den Art. „Beghardan, Beghinen“.

2) Es muß auffallen, daß die Bulle Johanns XXII., welche sie einigermaßen restituiert (vgl. oben die Exkommunikationsbullen), gerade die Krankenpflege nicht erwähnt, während sie übrigens mit Anerkennung nicht spart: „Verum quia in multis mundi partibus plurimae sunt mulieres, quae similiter vulgo Beguinae vocatae, segregatae quandoque in parentum aut suis, interdum vero in aliis aut conductis sibi communibus domibus insimul habitantes, vitas deducunt honestas, ecclesias de nocte frequentant, dioecesanis locorum et parochialium ecclesiarum rectoribus reverenter obediunt, curiositatem disputandi, aut auctoritatem, seu temeritatem potius praedicandi nullo modo sibi usurpant, nec se vel alias seu alios quos libet praemissis opinionibus erroribusque involvunt …“ (Extrav. comm. lib. III, tit. IX).

Mönchtums noch nicht erschöpft. Eine der bedeutendsten stellt sich in den Orden dar, welche unter dem Anhauch der Begeisterung durch die Kreuzzüge recht eigentlich aus dem Trieb der christlichen Fürsorge für Pilger und Kranke hervorgewachsen sind. Mag es sein, daß die Johanniter als Pflegeorden in Deutschland, auf das sich unsere Betrachtung beschränkt, weniger hervortraten [1]), so ist doch der Deutschorden neben seiner besonderen Missions- und Kulturaufgabe im Osten der Pflicht der Armen- und Krankenpflege nachgekommen. Den alten Preußen brachte er das Evangelium zwar auf der Spitze des Schwertes, aber der Unterdrücker baute nicht bloß Burgen, sondern auch Heimstätten der Liebe. Das bedeutete etwas für das Preußenvolk, das zwar seine Verarmten unterstützte, aber seine Arbeitsunfähigen und Krüppel totschlug oder verbrannte [2]). Marienburg erhielt drei Hospitäler: das Jerusalem-, Georg- und Heiligengeist-Hospital, welche aus reichen Ländereien ihre Einkünfte zogen. Kein Ordenshaus war ohne Spital; der Komtur selbst hatte die Pflege der Kranken zu beaufsichtigen [3]), ein Oberst-Spittler in Elbing, wo eine der bedeutendsten Anstalten sich befand, hatte das Hospitalwesen von ganz Preußen unter sich. Er folgte im Range dem Marschall [4]), — ein Umstand, der auf die Geltung der ihm zugewiesenen Aufgabe ein Licht zurückwirft.

Dem entsprach das Wirken des Ordens in Deutschland. In 12 Balleien durch das ganze deutsche Gebiet verzweigt, von Botzen bis Utrecht und von der Mosel bis an die Weichsel hat er überall mit den Ordenshäusern Spitäler verbunden, in denen ein Spittel- oder Siechmeister die Pflege leitete und überwachte; denn die Hausordnung gebot, die Kranken sollten nach Notdurft ehrlich gehalten werden, der alten Gewohnheit des Ordens gemäß [5]). Halle a/S. war der erste Ort, wo der Orden im Jahre 1200 Fuß faßte und, unterstützt durch die Schenkung des Magdeburger

1) Vgl. Ratzinger S. 264 gegen Häser, Gesch. der Krankenpflege.

2) Eckerdt, Gesch. des Kreises Marienburg, S. 57.

3) Voigt, Gesch. Marienburgs, S. 52.

4) Eckerdt a. a. O. Voigt, Gesch. Marienburgs, S. 84. Eine auf das Heiligegeist-Hospital sich beziehende Urkunde, S. 520f.

5) Voigt, Gesch. des deutschen Ritterordens I, 259f.

Bischofs Ludolf von Kroppenstädt, zu Ehren der h. Kunigunde ein Hospital für Armen- und Krankenpflege erbaute [1]). Dann folgten rasch weitere Gründungen, die Ausbreitung des Ordens begleitend [2]); auch schon bestehende Anstalten wurden ihm zugewiesen [3]). Wie in Preußen Elbing, so gewann in Deutschland Nürnberg durch das Elisabeth-Spital die Bedeutung eines Vorortes [4]). Und Gunst und Gnade wurden über den Orden so ausgeschüttet, daß er zu hervorragenden Leistungen ausgerüstet war. Papst und Kaiser waren hierin wenigstens eins. Jener belohnte in ihm den letzten kräftigen, verdienstvollen Träger des Kreuzzugsgedankens durch Freisprechung vom Zehnten, durch die Erlaubnis, überall, von niemand beunruhigt, Almosen sammeln zu können, durch Bestätigung der zahlreichen Schenkungen; Friedrich aber, dem Hermann von Salza ein Freund war, vergalt nicht nur die Verdienste um die Christenheit, sondern auch die Treue gegen den Kaiser und sein Haus, wenn er den Orden in seinen Schutz und Schirm nahm und ihm außerordentliche Freiheiten gewährte [5]). Unter Fürsten, Grafen und Herren, geistlichen und weltlichen, erwachte ein Eifer des Stiftens und Schenkens, durch den der Orden schnell zu einem umfangreichen Grundbesitz gelangte; es ist der Adel deutscher Nation, der aus Christenpflicht und Standesbewußtsein sich gerade dieses Ordens annimmt, und wie würdig dieser solcher Hingebung war, dafür zeugt das Vertrauen, das ihm die h. Elisabeth bewies, indem sie die Verwaltung ihrer Marburger Stiftung in seine Hände legte. Aber auch Nicht-Ritterbürtige wurden als Halbbrüder aufgenommen. Schwestern und Halbschwestern, Frauen aus dem Adel wie aus dem Bürgerstande haben in den Ordensspitälern Dienste

---

1) Voigt, Gesch. des Deutschen Ritterordens I, 2.

2) Im Jahre 1203 in Friesach und Kärnthen; 1210 in Regensburg; 1212 in Nürnberg; 1216 in Koblenz; 1220 in Speier; 1221 in Frankfurt. Vgl. Voigt, Bd. I.

3) So das Hospital in Altenburg (Voigt, S. 4); das von der h. Elisabeth in Marburg gestiftete (Voigt, S. 22 f.).

4) Voigt, Gesch. des Deutschen Ritterordens I, 34.

5) Voigt, Gesch. Preußens II, 98 ff. 118 ff. (Dort auch Auszüge aus den kaiserlichen Urkunden und den Bullen Honorius' III.)

geleistet. In späterer Zeit entstanden in manchen Balleien förmliche „Schwesterkonvente"; das Frankfurter Frauenkloster, dessen Bau 1344 begonnen ward, war mit einem Hospital für zwanzig arme Frauen verbunden, und die Pflege derselben war den Ordensschwestern, Jungfrauen aus altbürgerlichen Geschlechtern, übertragen [1]). Auch den Priesterbrüdern, zu deren Aufnahme adelige Geburt nicht erfordert ward, wurden die Werke der christlichen Liebe durch besondere Amtsverpflichtung befohlen. Sie hatten die Seelsorge zu üben, die Armen und Kranken zu besuchen, an ihrer Pflege sich mitzubeteiligen. Sie sollten die „Glänzsterne" sein, welche in Zucht, Sitte und Pflichttreue den Ritterbrüdern voranleuchteten [2]).

Nur in Umrissen ist im Vorstehenden ein Bild der kirchlichen Pflegeanstalten gegeben. Aber die Liebesthätigkeit ist nicht bloß Anstaltspflege. Die Kirchen, Klöster, Hospitäler hatten vielmehr auf Grund zahlloser Einzelstiftungen Almosen und Spenden verschiedener Art auszuteilen. An dem Todestage der Stifter im Anschluß an die Seelmesse erhielten Arme Brot, Tuch zur Kleidung und Schuhe; Naturalspenden (largae) überwogen; doch teilte man auch wohl kleine Geldspenden (eleemosyna) aus; oder man gewährte den Armen an jenem Tage den Besuch der Badestube, die sich in jeder Stadt des Mittelalters findet, weil das warme Bad ein allgemeines Volksbedürfnis bildete, dessen Befriedigung man nur den asketisch Lebenden entzog. Auch ward für gewisse Feiertage den Armen im Spital der „Tisch gebessert", statt der gewöhnlichen „Pitanz" (Kompetenz) eine Extraspende in Weißbrot, Fleisch und Wein gewährt. Plan, Ordnung ist in diesen Spenden nicht; es sind, um einen treffenden Ausdruck Bugenhagens zu brauchen, „verstreute Gaben"; aber sie fallen doch, wie ein erquickender Regen in zahllosen erfrischenden Tropfen auf das Elend der Armen; sie erinnern uns, unter der Zahl jener stattlichen Anstalten die „Scherflein", die Größe des Kleinen nicht zu übersehen; und wenn wir daran denken, daß es Barmherzigkeit,

[1]) Voigt, Gesch. des Deutschen Ritterordens I, 330ff. 344. Gesch. Preußens II, 114ff.

[2]) Voigt, Gesch. des Deutschen Ritterordens I, 280ff.

christliche Milde ist, welche den Beweggrund aller dieser Anstalten, Werke und Gaben bildet, so bekommen wir einen Eindruck von der sozialen Macht jener mittelalterlichen Kirche, dem wir uns auch bei einer kritischen Betrachtung nicht entziehen dürfen, wollen wir nicht ungerecht sein.

3.

Zur Kritik allerdings drängt schon in der äußeren Erscheinung jener Liebespflege manches. Diese in ihrem hierarchischen Aufbau so kunstvoll gegliederte Kirche hat, eben weil sie auf hierarchischer Basis sich erbaut hat, das Hauptstück wirklicher Organisation, die gemeindliche, längst vernachlässigt, und ihre Erneuerung sollte, wie wir sehen werden, von einer ganz anderen Seite angeregt werden. So hat auch alle von der Kirche und von den Klöstern ausgehende Thätigkeit nur an jenen Anstalten seine Mittelpunkte, und um sie ist ein aus aller Welt zusammengelaufenes Heer Elender gelagert. Jene Anstalten gleichen Reservoiren, die sich aus tausend Zuflüssen füllen, um sich nach tausend Seiten zu ergießen; aber Zufluß wie Abfluß haben mit der lokalen Kirchengemeinde keinen anderen als zufälligen Zusammenhang. Ferner fehlt in der Liebesthätigkeit der Kirche im ganzen das pädagogische Moment. Jene Massen Armer beschließen ohne Zweifel in sich Böse und Gute, wirklich Hilflose und Faule: die Barmherzigkeit der Kirche öffnet allen ihre Hand ohne Unterschied. Daß es eine Aufgabe der Volkserziehung giebt, die gerade für rechte Armenpflege im Auge behalten werden muß, dafür scheint der Kirche des Mittelalters die Erkenntnis völlig zu fehlen, während doch ihr anstaltlicher Charakter sie gerade auf diese Aufgabe hinwies. Es muß demnach die so auffallende Versäumnis in ihren sittlichen Prinzipien einen Grund haben, den es aufzudecken gilt [1]).

---

[1]) Uhlhorn geht in seinem verdienstvollen Aufsatz „Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter" (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. IV, Heft 1) jenen Zusammenhängen nach. Mit der Thesis Uhlhorns (S. 52), die Anschauung von der Verdienstlichkeit des Almosens wurzele in einem falschen Eigentumsbegriff, bin ich indes nicht einverstanden, halte vielmehr die asketische Richtung der mittelalterlichen Ethik für die Wurzel jenes Eigentumsbegriffes.

Der Eindruck von der Großartigkeit jener Leistungen wird ja zunächst dadurch noch gesteigert, daß dieselben sämtlich den von der Kirche ins Volkstum eingepflanzten und alle Schichten desselben beherrschenden Beweggründen entstammen. Was irgend gegeben wird, wird „durch Gott“, um Gottes Willen gegeben. In der Predigtlitteratur ist uns noch sprechender als in den Summen der Kirchenlehrer ein Zeugnis davon bewahrt, wie die Kirche jenes Motiv pflanzte und pflegte. Hier wo sie auf Herz und Gewissen des Volkes einwirkt, sehen wir ihrer Liebesthätigkeit ins Herz, und die innerliche Seite derselben, die sich uns da erschließt, bietet Züge des Gemeinchristlichen genug. Es ist doch christlicher Brudersinn, wie er die Gegensätze von arm und reich innerlich ausgleicht, wenn eine Predigt das Gebot, sich über den Nächsten zu erbarmen so auslegt: „Du sollst gedenken: o weh, Herr vom Himmel, wie ist der arme Mensch so wohl ein Mensch als ich; o weh, Herr, nun hast du ihn sowohl geschaffen wie mich; o weh Herr, nun hast du mir Ehre und Gut gegeben, so hast du ihm alle Armut und alles Unglück gegeben. Ach Herr vom Himmel, so magst du mir's allessamt nehmen und magst mich so arm oder ärmer machen als ihn.“ [1]) — „Die Geneigtheit, sich so innerlich dem Armen gleichzustellen, nicht aus dem Unglück, sondern aus dem Besitzstand heraus die Anfrage an Gott zu richten: ‚Warum mir das?‘ ist sie nicht eine Frucht des christlichen Geistes, demütiger Dankbarkeit? Aber noch ausdrücklicher beruft sich die Ermahnung zur Gutthat auf die Pflicht der Dankbarkeit gegen den Erlöser: Man soll die armen Dürftigen gern sehen an dem Wege, und ihr sollt sie haben an dem Tische um deswillen, daß wir Gott können danken, darum daß er uns von derselben Armut und von der Krankheit schön und reich und also stark hat gemacht.“ [2]) Über diese Betrachtung überwiegt allerdings eine andere. War doch seit länger als einem halben Jahrtausend das Almosengeben den Mitteln, das Heil zu gewinnen, angereiht. Längst auch hatte die

---

1) Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts, herausgeg. von Grieshaber, Abtlg. I, S. 58.

2) Leyser, Deutsche Predigten, S. 45.

Scholastik dies lehrhaft ausgebildet, längst war die Praxis im deutschen Volke eingelebt. Doch ist neben der Betrachtung des Almosengebens als eines Bußwerkes oder einer verdienstlichen Leistung der sittliche Ernst lebendig genug, um die Gefahr stolzer Selbstgerechtigkeit zu erkennen. „Hochmut", heißt es in einer Predigt, „kommt von guten Dingen, so daß einem das Gemüt steigt, da man Almosen giebt; auch wird trotz mancher Trübung des ethischen Blickes, welche durch das Interesse an kirchlicher Übung bedingt ist, gegen jene Moral Verwahrung eingelegt, die sich vom sittlich Verbindlichen durch Verdienstliches loskaufen und sich mit beflecktem Opfer Gott nahen möchte: Du sollst opfern dich selbst mit allen guten Werken. Giebst du Gott dein Gut und dich selbst dem Teufel mit sündlichen Werken, das ist ungleich geteilt. Gott der hat beide geschaffen, dich und das Gut; darum so will er beide haben. Opfere dich selbst allererst und danach dein Gut, das seien deine Almosen." [1]) — „Hättest du einem Manne sein Kind zu Tode geschlagen, sagt ein anderer Prediger, so willkommen du dem wärest, wenn du es ihm brächtest, so willkommen bist du Gott mit dem Opfer ungerechtfertigten Gutes" [2]).

Verwahrungen wie diese hindern indes die Anschauung, daß das Almosen Versorgung der eigenen Seele sei, nicht, die christliche Nächstenliebe zu beeinträchtigen und zuweilen auch die sittliche Erkenntnis zu trüben. Welche rohe Vorstellungen von der Kraft des Almosens an der kirchlichen Lehre emporwuchern konnten, zeigt eine Wundermär, welche ein Prediger unter Berufung auf Papst Gregor den Großen seinen Zuhörern treuherzig erzählt. Ein Mensch, der den Armen gern gab und dabei unkeusch lebte, starb. Da ward einem guten Manne in Rom ein Gesicht, wie es um jenen stand. Ihm deuchte, wie jener über eine hängende Brücke geführt ward, unter der ein grundloser See von Schwefel und Pech wallte, in dem die Teufel schwammen wie die Frösche in einem schmutzigen Pfuhl. Da auf dieser Brücke den Unkeuschen bestimmt war auszugleiten, so fiel auch jener; aber zwei Engel

1) Leyser, S. 57.
2) Grieshaber, S. 89.

zogen ihn aufwärts mit den Armen und mit den Händen, damit die Almosen gegeben waren, während die Teufel abwärts zogen. Dieser Streit währte lange, wer da siegte, sagt das Buch nicht.[1])

War das Almosen ein Bußwerk, so steigerte sich seine Bedeutung noch durch das Hineinreichen der Buße in das Fegefeuer und durch die Verknüpfung der Bußleistungen dieses Lebens mit der Pein des Jenseits. Im Sinne einer rechnerisch gedachten Kompensation ward es Grundsatz: Je mehr Buße, desto weniger Fegefeuer; je weniger Buße, desto längeres Fegefeuer[2]). Die Phantasie der Prediger und der grüblerische Sinn der Scholastiker waren gleich geschäftig, diesen Gesichtspunkt recht wirksam zu machen, jene, indem sie die Pein des Fegefeuers mit brennenden Farben ausmalten, diese, indem sie distinguierend die Frage: „Wem und in welchem Maß nützen die kirchlichen Hilfen?“ für die Heiligen die Mittelguten, die Mittelbösen und die ganz Bösen untersuchten[3]). Für die Mittelklasse waren die Aussichten am günstigsten, und die Mehrzahl wird geneigt gewesen sein, sich und die Angehörigen jener zuzuzählen. So entstand eine Liebesthätigkeit besonderer Art: den armen Seelen im Fegefeuer zuhilfe zu kommen. Wer wäre nicht willig gewesen zu solchem Liebesdienst, wenn er die Hitze jener Glut erwog, zu welcher die des irdischen Feuers sich verhielt wie die des gemalten zum irdischen, wenn er die Länge jener Strafzeit in Anschlag brachte, in der nach vielen Jahren gezählt werden konnte! Was wollten hier Opfer an zeitlichem Gut bedeuten! Hatte doch Bruder Berthold gesagt: „Unser Herr rechnet es ihnen alles ab an ihrer Buße, die sie da am Fegfeuer brennen sollten; und man möchte einer Seele mit solchem Frommen helfen,

---

1) Leyser, S. 64 f.

2) Berthold von Regensburg.

3) Petrus Lomb. IV, dist. 45 b: „Mediocriter malis suffragantur ad poenae mitigationem: mediocriter bonis ad plenam absolutionem“. Der Lombarde braucht den Ausdruck absolutio für die Befreiung von der Fegefeuerstrafe, was zu beachten ist, da die katholische Polemik sich in dem Streit über die Bedeutung des Ablasses so gern auf die Schulterminologie versteift.

da sie zehn Jahre brennen sollte, daß man sie in sechs Wochen erlösete." [1])

Ein ungeheures, aber sehr wirksames Motiv entstand so aus dem Irrtum der katholischen Heilslehre, und die Liebe ward bedroht, von der Furcht ausgetrieben zu werden; aber wo das Gewissen die Furcht schärfte, hat diese gewiß auch des Geizes Sprödigkeit oft geschmeidig gemacht. Das lebendige Bedürfnis, so furchtbarem Schrecknis gegenüber sich mit Barmherzigkeit zu verbünden, wirkte zusammen mit dem steigenden Reliquienunwesen auch dahin, den Kultus der Heiligen immer volkstümlicher zu machen. Das Vertrauen auf ihre Fürbitte und auf die Kraft des Almosens drängen sich seit den Kreuzzügen immer mehr vor; immer neue Altäre werden gegründet, schon beim Bau der Kirchen nimmt die Anlage des Chores auf das Bedürfnis Rücksicht, indem ein Kranz von Apsiden die Ostseite umgiebt; an die Pfeiler des Schiffes lehnen sich Altäre; Kapelle auf Kapelle wird gebaut, Messe auf Messe gestiftet und mit ihnen zugleich die Zahl der Spenden vervielfacht. Es wird zum Ausgang des Mittelalters in vielen Kirchen großer Städte, so wie in St. Jakobi in Hamburg fast jeder Tag seine Seelmesse, mancher sogar eine ganze Anzahl gehabt haben [2]).

Diese geistliche Liebesthätigkeit, welche aus martervollem Kerker die Gefangenen loszukaufen suchte, konnte sich auch ohne den Sinn wirklicher Nächstenliebe behaupten. Und wie oft wird die Liebesthätigkeit an den Armen nur Mittel für jene scheinbar höhere gewesen sein! Jener rechnende Geist nämlich macht sich in Fragen geltend, welche den Egoismus der Heilssicherung allzu deutlich erkennen lassen [3]), und den Almosenempfängern eine eigentümliche Stellung zuweisen, die zwischen der Herrlichkeit eines Patrons und der Niedrigkeit eines bezahlten Fürbitters schwankt. Denn

---

1) Berthold von Regensburg, S. 332.

2) Staphorst, Hamb. Kirchengesch. III, 878 ff., hier ein Verzeichnis sämtlicher Messen. Hierdurch war es bedingt, daß die Zahl der Geistlichen sich immer mehr steigerte. Hannover hatte ihrer damals 69. Uhlhorn, Zwei Bilder aus dem kirchlichen Leben der Stadt Hannover (1867), S. 11 f.

3) Petrus Lomb. IV, dist. 45 d.

diese nahmen freilich nach jenem Wort des Herrn auf in die ewigen Hütten; sie vermitteln es durch ihre Fürbitte, daß der Herr spreche: „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeist“; aber es ward auch dafür gesorgt, daß sie ihres Fürbitteramtes warteten zu rechter Zeit und in rechtem Maße. Sie mußten mit zur Messe erscheinen; der Versäumende ging leer aus, wenn alsbald nach derselben die Spende verteilt ward auf dem Kirchhof, am Grabmal des Stifters oder im Kreuzgang. Wie ein Vertrag lautet es nicht zum Vorteil des Liebessinnes, der nicht das Seine sucht, wenn die Stiftungsurkunden jene Pflicht allzu pünktlich fixieren. Gegen das Ende des Mittelalters nimmt diese juridische Vergröberung der Liebe immer mehr zu. Adelheide v. Fulmentingen, welche 1393 für die Beginen ein Haus mit Hof und Hofraite in Ulm stiftet, bestimmt, daß an gewissen Tagen vier derselben an ihrem Grabe und dem ihres Gemahles beten [1]). Und die Wohlthäter des Lübecker Hospitals sichern sich noch sorgfältiger: die Kranken sollen die vorgeschriebenen Gebete für ihre Wohlthäter sprechen, so lange ihr Zustand ihnen erlaubt, die Lippen zu bewegen [2]). So materialisiert sich Frömmigkeit und Liebe zugleich. Was drückt herrlicher die Dankbarkeit aus, als das Gebet im Verborgenen, mit welchem der Arme seinen Wohlthäter segnet! Die statutarische Forderung verletzt die Liebe in ihrer sittlichen Schönheit, der Einfalt, und in ihrem Adel, der Freiheit.

In diesem Herabsinken zum Gesetzlichen und Äußerlichen, in der Abzielung auf Straferlaß, in der Vermischung mit einem Triebe der Selbsterhaltung, wenn auch höherer Art, waren die Wege für eine weitere Wendung nach abwärts schon angebahnt, welche sich, eine verhängnisvolle Frucht der Kreuzzüge, eben jetzt vollzog. Längst schon hatte die altkirchliche Bußpraxis, die anfangs nur von Milderungen der auferlegten Bußübung wußte, auch eine Umwandlung in andere „verdienstliche Werke“, unter anderem auch in Almosen, verstattet. Das Liebeswerk hat so der Ablaßtheorie ihre Genesis ermöglichen helfen, die Ablaßpraxis auf die Liebes-

1) Jäger, Schwäbisches Städtewesen, S. 496.

2) Michelsen, Schleswigsche Kirchengesch. II, 143.

gesinnung zurückgewirkt. Beide bleiben fortan in verhängnisvollem Bunde.

Die Kreuzzüge, welche den Eifer durch Plenarindulgenzen, wie sie die Kirche vorher nie gewährt hatte, anfeuerten, verlangten zunächst große persönliche Opfer; später kleinere: Geldopfer. Die Materialisierung des Sittlichen war hiermit noch völliger geworden, der Wechslertisch in den Tempel gesetzt, das Geld als Äquivalent für sittliche Werte zugelassen mit der allzu nahe liegenden Gefahr, daß Gott Mammon seine dämonische Macht entfalten werde; und in der That, so erschreckend war die Wirkung der neuen Praxis alsbald nach ihrer Einführung, daß schon das Laterankonzil 1215 Vorkehr zu treffen hatte. Der Bußernst des Bruder Berthold sträubte sich noch vier Jahrzehnte später, die vollendete Thatsache als kirchlich gültig anzuerkennen. Er erinnerte sich nicht, diese Pfenningprediger in seiner Jugend gesehen zu haben, es wollte ihm nicht in den Sinn, daß sie vom Papste die Gewalt haben sollten, einem Menschen die Sünde abzunehmen um einen Heller. Lügner sah er in ihnen, welche den Teufel krönten mit viel tausend Seelen, Mörder der wahren Buße [1])! Der treue Warner behielt Recht. Nicht nur Mörder der Buße wurden die Ablaßprediger [2]), sondern auch Mörder der wahren Liebe. Nach der scholastischen Formel sollte zwar Liebe (charitas) den Christen zu einem Gliede des mystischen Leibes Christi machen, und so schien der Anteil an dem Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen auf einer innerlichen Voraussetzung zu beruhen. Allein mit dürren Worten wird es auch vom Doktor Angelikus ausgesprochen, daß die innerliche Richtung des Herzens und Willens nicht hinreicht, um aus jenem Schatze Ablaß zu empfangen. Geld ist nun einmal stipuliert, so ist denn die Geldzahlung für den heilsamen Erfolg unerläßlich [3]). So leicht wohnten im scholastischen System tiefsinnige und rohe Betrachtung bei einander. Die vergröbernde Macht der Praxis

---

[1]) Berthold, Predigten, S. 208. 117. 132. 251.

[2]) Die Bußordnungen gehen seit dem 11. Jahrh. ihrem Ende entgegen. In die spätere Zeit fallen nur noch einige Kompilationen. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, S. 95 ff.

[3]) Thomae Aquinatis Summa theol. IV, qu. 25.

bewährte sich auch hier: nicht das Unsichtbare, die Herzensgesinnung, sondern das Sichtbare, die Leistung, die Geldzahlung hat im weiteren Verlauf dem Ablaßtreiben das Gepräge aufgedrückt. So ist die Liebesthätigkeit tief dadurch geschädigt worden.

Gleichzeitig mit diesem Umschwung und ehe derselbe seine verderblichen Wirkungen ganz entfalten konnte, machte sich indes eine vertiefte und verinnerlichte Askese in einer Weise geltend, welche der Liebesübung zugute kam. Der Geist der Mystik, welche schon zu Ende des 12. Jahrhunderts Frauen zu Prophetinnen machte, durch ihren Mund Kirchenfürsten strafte, gegen den Reichtum und die Verweltlichung der Kirche, gegen die Üppigkeit und Zügellosigkeit des Klerus Zeugnis ablegte, hat damals namentlich in der Frauenwelt zugleich mit dem Ernst der Buße den Eifer und die Innigkeit der Liebe angefacht. Es war St. Bernhard, der auch auf deutsche Frömmigkeit Einfluß gewann [1]). Er gab ihr die unmittelbare Bezogenheit auf die Person des Erlösers. Seine Betrachtung des Verhältnisses der Seele zu Christo als eines bräutlichen war zwar einseitig und konnte der religiösen Phantasie Anstoß geben, in sinnlich geartete Vorstellungen auszuschweifen; aber der gefährlicheren Ausartung des Heiligenkultus geschah durch sie einiger Abbruch, und nichts Geringes war es, daß in jener Zeit, wenn auch in unvollkommenem Ausdruck, die Herzen in ein unmittelbares Verhältnis zu Christus eingewöhnt wurden. Wie oft hat doch gerade aus diesem die christliche Liebesthätigkeit ihre stärksten Antriebe empfangen! Die aus der Geistesart des Bernhard entsprungene ältere Mystik schloß dann leicht einen Bund mit der Askese, welche durch die gewaltige Persönlichkeit des Franciscus von Assisi schnell und weithin mächtig wurde. Denn auch hier war die Askese liebreich und die Liebe asketisch. Allerdings tritt die Trübung durch Askese in den Geistesgenossen des Franciscus stärker hervor; die Liebe zu den Elendesten ist im Begriff, in eine Leidenschaft für das Ekelhafte auszuarten, die Selbstverleugnung, diese Begleiterin der Liebe, sich zur Selbstmarterung und Selbst-

---

[1]) Vgl. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik I, 32; er berichtet dies speziell mit Bezug auf Hildegard von Bingen.

vernichtung zu verzerren; und auch diese Trübungen haben sich auf jene mystisch angeregten Kreise übertragen. Immer war auch so der Liebe nicht nur ein Vorbild der Selbstverleugnung in Christo gezeigt, sondern ein Gegenstand gegeben, in den sie sich mit Innigkeit versenkte, um aus ihm Kraft und Innigkeit zu schöpfen. Christus ward in den Elenden gesehen und geliebt, ihm ward in den Niedrigen gedient, aus ihm der Lohn innerlich empfangen, während andere Belohnung verschmäht ward. Beide Seiten dieser Sinnesart spiegeln sich in dem Leben der Landgräfin Elisabeth ab, die eine Diakonissin von Gottes Gnaden gewesen ist. Von Anfang ist in ihrer Frömmigkeit und demütigen Liebe ein Zug von Weltverachtung, doch zerstört derselbe das lichte Bild des Menschlichen in ihr nicht. Wir werden dessen gewahr, wenn sie im schlichten wollenen Kleid barfuß den Felsenstieg von der Burg zur Kirche hinabschreitet, um mit ihrem Kindlein den Kirchgang zu halten, und wenn sie dann, nachhause zurückgekehrt, das Kleid den Armen schenkt. Befremdlicher schon, wenn sie einen Aussätzigen, den sie selbst gereinigt, in das Bett ihres Gemahls legt. Dann trübt sich die Harmonie ihres inneren Lebens, seitdem, von der Fürsorge Gregors IX. bestellt, Konrad von Marburg ihr Seelsorger oder vielmehr der Beherrscher ihres Seelenlebens und der Vernichter ihres persönlichen Willens wird [1]). Es war gottverordnete Nachfolge Christi, als die Königstochter im frischen Schmerz um den Tod ihres geliebten Mannes mit ihren beiden Kindern im Winter aus der Wartburg hinausgestoßen ward, vom Spott derer gefolgt, welche sie mit Wohlthun gesegnet hatte. Aber Härteres noch war ihr in der asketischen Schule jenes Menschen aufbehalten, der ihren Rücken geißelte und ihr Backenstreiche gab, damit sie zur völligen Abtötung des Willens gelange. Dort lernte sie von der Mutterliebe loskommen und nur noch Nächstenliebe für ihre Kinder haben [1]).

---

1) Vgl. die Aufsätze von Wegele (in Sybels hist. Zeitschr. V, 351) und E. Ranke (in der Allgem. deutschen Biographie). Gegen die Wegelesche Schätzung der Quellen ist zu beachten C. Wenck, Die Entstehung der Reinhardtsbrunner Geschichtsbücher (1878). — Inbetreff der religiösen Eindrücke, welche Elisabeth in ihrer Jugend empfing, wird der Hinweis auf die Mutter-

So lagert sich über einen der liebreichsten Menschen, welche über diese Erde gegangen sind, der tiefe Schatten der katholisch-mönchischen Ethik, so ist Elisabeth typisch für ihre Zeit, sofern die mönchische Anschauung vom vollkommenen Leben in ihr sich durchsetzt. Auch hier verliert die Liebe zuletzt von ihrem Wesen: statt das Menschliche zu vollenden, läßt sie die natürlich-sittliche Seite des Menschen untergehn. Die Bewältigung der Sinnlichkeit durch den Geist in diesem Sinne verstanden, führt zur Austilgung der Persönlichkeit, zum Bruch ursprünglicher Gottesordnungen.

Dieser asketische Zug ist der Liebesthätigkeit aller Frauen dieser Richtung eigen. Hedwig, die Gemahlin Heinrich des Bärtigen, hat als Herzogin von Liegnitz den Druck der Slaven erleichtert, das Los der Gefangenen gemildert, auf eine menschlichere Handhabung der Justiz durch ihren Einfluß hingewirkt und ihren Gemahl bestimmt, ein Cistercienserinnenkloster reich zu dotieren, damit es eine Erziehungsanstalt für arme Mädchen werde. Ebendieselbe hat in 40 Jahren nur einmal, als sie krank war, Fleisch gegessen; sie hat die Geschwüre der Aussätzigen, die sie pflegte, geküßt! — Jutta, aus dem Hause der Herren von Sangerhausen, zog, nachdem sie eine Zeit lang den Armen gedient und Aussätzige gepflegt, 1260 zu den Preußen, um dort als Einsiedlerin für den Christenglauben zu missionieren. Ihre Kinder hatte sie vorher — ihr Mann war auf einer Kreuzfahrt nach dem heiligen Lande gestorben — ins Kloster gebracht. Befremdet uns an solchem Thun die selbsterwählte Askese, ehrwürdig bleibt, jener Richtung entstammt, die Freudigkeit, welche sich auch in dem von Gott auferlegten Kreuz behauptet, dem Pessimismus wie der Selbstsucht wehrt und den Liebessinn steigert. Die heilige Elisath hat nie, auch nicht während der Zeit der härtesten asketischen Übungen, jene Heiterkeit sich trüben lassen. Gleichen Sinnes hat Hedwig, eine christliche

---

schwester, Hedwig, welchen Ranke giebt, zu beherzigen sein; nimmt man hierzu die Notiz Pregers (I, 133), daß Hildegard von Bingen auf einer Reise nach Ostfranken auch nach Kitzingen gekommen sei, wo unmittelbar darauf Hedwig erzogen wurde, so erscheint es wahrscheinlich, daß es die Sinnesart der Mystik war, welche durch Ermahnung und Vorbild dieser älteren Verwandten auf Elisabeth zuerst einwirkte.

Spartanerin, die Nachricht vom Tode ihres Sohnes, der über die Tataren siegend fiel, mit der Danksagung empfangen, daß Gott ihr einen solchen Sohn gegeben. Was bedeutete es doch, wenn die Erziehung der Töchter des Adels Äbtissinnen anvertraut war, wie jener Gertrud v. Hackeborn, welche Bildung und praktische Tüchtigkeit mit Liebe und Sanftmut verband, von der uns erzählt wird, daß sie, zuletzt gelähmt, sich zu den kranken Schwestern tragen ließ, um sie durch ihr Wort zu trösten, und, als auch die Sprache versagte, durch den Blick des Auges, die Liebkosung der Hand ihre Liebe ausdrückte! Die Leidenswilligkeit und Leidensfreudigkeit, wenn sie in solcher Schule gelernt wurden, wie viel haben sie der Liebe an ihrem Werk geholfen [1])!

Der Blick auf diese wolhthuenden Erscheinungen fordert aber doch zu einer anderen Betrachtung auf. Dieselbe Kirche, welche hier zur Verleugnung des Natürlichen anleitet, welche in der Lossagung von Mutter- und Gattenliebe ein Ideal der Vollkommenheit zeigt, predigt Ablaß, sie ist nicht uninteressiert für irdischen Besitz, während sie den Gläubigen aus dem Boden natürlicher Gottesgabe und Ordnung bis zur Nichtachtung entwurzelt. Hierin zeigt sich ein tiefer sittlicher Widerspruch, den die römische Kirche niemals prinzipiell überwunden hat. Die asketische Betrachtung hat zunächst zu einer Verkennung jener natürlichen Gottesordnungen geführt, welche auch auf Eigentum und Besitz sich ausdehnt und schon in der patristischen Zeit kommunistische Gedanken streift [2]). Aus der Fiktion eines Urzustandes heraus, in welcher die Erde allen gemeinsam gegeben worden sei, ermahnt Ambrosius, daß niemand sein eigen nenne, was über das Bedürfnis hinaus aus dem gemeinsamen Gut genommen sei; und Augustin behauptet, daß die Christen den für sie zureichenden Privatbesitz nicht als Eigentümer

---

[1]) Preger I, 114 und die betr. Artikel in Herzogs Real-Enc. und der „Allgem. deutschen Biographie".

[2]) Eine Sammlung patristischer Aussprüche bei Brentano, Die Arbeiterversicherung gemäß der heutigen Wirtschaftsordnung (1879), S. 250ff. Über die Ausführung und Weiterbildung dieser Gedanken bei Thomas von Aquino, Paraldus, Antoninus Florentinus und in der Summa Astexana ist der Aufsatz Uhlhorns zu vergleichen.

sondern als Armenversorger besitzen. Scholastiker wie Thomas und G. Biel, auch die ethischen Summen zu Ende des Mittelalters haben diese Sätze noch überboten.

Man wird freilich nicht urteilen dürfen, daß dieselben eine grundlegende Bedeutung hätten. Sie sind nicht Grundlinien, sondern Hilfslinien am System der asketischen Ethik. Würde mit ihnen voller Ernst gemacht, so öffneten sie einem Kommunismus aus christlicher Pflicht das Thor. In Wirklichkeit ist nur dem Vollkommenen die volle Besitzentäußerung als evangelischer Rat zugemutet, während das Gebot der Liebe mit dem bescheidenen Pflichtteil abgefunden wird, in der äußersten Not vom Überfluß dem Nächsten beizustehen [1]. Aber auch das Motiv der Verdienstlichkeit war stark genug, um weithin zur Lossagung vom Besitz bis zur völligen Enteignung zu bestimmen, und je reicher die Kirche wurde, desto schroffer mußte, da der Satz: der vierte Teil des Kirchenvermögens sei Armengut, längst nicht mehr in Kraft war, jener Widerspruch sich fühlbar machen. Wie tief er von ernsteren Geistern empfunden ward, zeigen die Proteste, die Mahnungen, die prophetischen Warnreden, die apokalyptischen Weissagungen, die in der Kirche selbst laut werden. Wie gefährlich solche Proteste waren zeigt die Geschichte des Arnold von Brescia. Die Kirche des Mittelalters hat jenen ethischen Widerspruch nicht überwunden; dieser aber hat sie selbst in den schweren Verfall ziehen helfen, welcher die kirchliche Liebesthätigkeit aufs tiefste mitbetroffen hat. Wir werden zu zeigen haben, wie sich in diesem Widerspruch, der durch die zunehmende Interessiertheit der Kirche für das zeitliche Gut immer schroffer und unerträglicher wird, nicht einmal das asketische Motiv der Liebesübung in seiner Lauterkeit behauptet; dann aber tritt im Verlauf der abwärts führenden Entwickelung auch der Schaden zutage, der sich in jenen kommunistischen Sätzen als Symptomen ankündigt, und dessen Gefahr sich durch die Glorifizierung der freiwilligen Armut noch mehr steigert: die Kirche verkennt, daß die irdische Berufsarbeit eine gottgeordnete Form sittlicher Bethätigung ist, daß sie im Reich Gottes ihre Geltung,

---

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 60ff.

fürs Selig- und Vollkommenwerden ihre Bedeutung behält; so sieht sie nicht, daß der Besitz zeitlichen Gutes für diese sittliche Aufgabe eine Voraussetzung und eben dadurch einen sittlichen Wert bildet; so faßt sie endlich die Liebespflicht nicht so auf, wie sie mit der Berufspflicht in der Einheit des Gehorsams gegen den Willen Gottes verbunden ist. Jener Widerspruch, welcher an der Kirche haftet, überträgt sich auch auf die Liebesübung, verwirrt jetzt durch juridische, jetzt durch asketische Anschauung, kommt ihr Wesen nicht klar und voll zur Geltung. Die Welt des Mittelalters ist nun zwar in der kirchlichen Auffassung so befangen, daß eine bewußte, prinzipielle Auflehnung gegen dieselbe sich nirgend durchsetzt. Erst die Reformation, welche eine evangelische Liebeslehre statt der einseitig asketischen gab, welche die Kirche aus jenem sittlichen Widerspruch von Weltherrlichkeit und Weltverachtung befreite, hat auch jenen natürlichen Gottesordnungen, dem sittlichen Recht der Berufsarbeit und des Eigentums zu seiner Geltung im Reiche Gottes verholfen und schon dadurch in der Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit eine neue Epoche begründet. Doch aber hat unbewußt der Lebenstrieb der um Berufsarbeit und Erwerb sich sammelnden Gemeinschaften eine Gegenwirkung gegen die Gefahren, mit welchen sie sich durch die Kirche bedroht sahen, ausgehen lassen. Träger dieser Gegenwirkung ist das Bürgertum. Die Erfolge desselben sind von großer Bedeutung für die Ausgänge des Mittelalters wie für die Reformation geworden; so mag sich, da die Entwickelung einen langen Weg durchläuft, ein Zurückgehen in die ältere Zeit rechtfertigen.

4.

Sehr früh haben auch in Deutschland Laien, die eine Kirche fundierten, Rechte und dadurch Einfluß auf das kirchliche Leben erhalten. Schon im siebenten Jahrhundert hatten sie es zu einer Aufsicht über die Verwaltung ihrer Stiftungen, ja, zum Teil zu einem Nutzungsrechte gebracht [2]). Eine Synode von Toledo 633

---

1) Vgl. Uhlhorn, S. 64ff.

2) Planck, Geschichte der christl. Gesellschaftsverf. II, 622. Rettberg II, 616ff.

erkannte es sogar als billig, daß die Kirche einen verarmten Patron von ihren Gütern unterhalte [1]), und im neunten Jahrhundert konnten Patrone schon begehrliche Hände nach dem Kirchengut und sogar nach den kirchlichen Opfern ausstrecken [2]). Dies so früh bis zur Möglichkeit des Mißbrauchs erstarkende Recht war es ohne Zweifel, das auch Gemeinden, wenn sie Kirchen und kirchliche Anstalten stiften, zugute kam. Die Geschichte der alten kölnischen Pfarreien ist hierfür um so lehrreicher, als es eine kirchliche Metropole war, in der sich, unter den Augen der Erzbischöfe, von ihnen selbst ermöglicht, die Bildung eines Gemeinderechts vollzog. Dort hatten schon im Jahre 641 die an der Südmauer der Altstadt ansässigen Ackerleute, Weingärtner, Schiffer und andere Gewerbtreibende die Kirche zum heil. Jakob samt einem Pfarrhaus erbaut. Auf Grund dieser Leistung sind die Leute dieses Kirchspiels und die der anderen ähnlich entstandenen Parochieen im Besitz fast aller Rechte, wie sie unsere neueren evangelischen Kirchenverfassungen den Gemeinden erteilt haben, und schon damals werden diese Rechte von gewählten Vertretern der Gemeinden wahrgenommen, den Kirchgeschworenen (jurati ecclesiae) die an anderen Orten auch Provisoren, Heiligenpfleger oder Heiligenmeister heißen, und welche hier und da ein weiterer Kreis von Bevollmächtigten umgiebt. Sie wählen und präsentieren den Pfarrer, verwahren die heiligen Geräte und verwalteten das Kirchenvermögen wie sämtliche kirchlichen Institute. Das Armenvermögen gehörte in Köln zur Pfarrei [3]). So erscheint hier ein Gemeinderecht, nicht auf Grund eines Prinzips, sondern als Weiterbildung eines Rechts, das die moderne Betrachtung gern im Gegensatz gegen das Recht der Gemeinde auffaßt, des Patronats. Leistungen sind die Grundlage dieses historisch gewachsenen Rechts; diese Gemeindeorgane, die den Pfarrer wählen, haben Kirche und Pfarre auch

---

1) Planck II, 626.

2) Planck II, 781.

3) Ennen I, 147. 641. 704 ff. 714. Maurer, Gesch. der Städteverf. II, 876 ff. Ein durch Umsicht ausgezeichneter Modus der Pfarrwahl, der allen Konflikten zwischen der Gemeinde und dem Domkapitel vorzubeugen sucht, vom Jahre 1212, bei Ennen III, 799 f.

gebaut und dotiert, sie erhalten die Gebäude im Stand und erheben auch eine Kirchensteuer, den Fahrdenar.

Diese interessante Erscheinung ist nicht vereinzelt; wie alle rechtlich-sozialen Gebilde des Mittelalters mit einer überraschenden Beharrlichkeit sich weiter durchsetzen, so findet auch diese sich weiterhin in vielen deutschen Städten [1]). Mit ihr war ein erster keimartiger Anfang einer Organisation der Liebesthätigkeit auf der Grundlage der Gemeinde gegeben, die der Kirche gänzlich verloren gegangen war. Träger eines Amts in der Ortsgemeinde waren doch mit der Austeilung der Spenden und der Armenpflege beauftragt [2]). Für das Ganze des christlichen Lebens bedeutete allerdings dieser Keim pfarrgemeindlicher Organisation nicht viel, und überdies ist er von einer anderen Entwickelung, von der der Städte, überholt worden. Wie oft ist es dem kirchlichen Gemeinderecht, dieser zarten Pflanze, begegnet, daß es unter dem Aufstreben handgreiflicherer, die Welt mehr interessierender Mächte oder im Kampf der Interessen, verkümmert ist. So ist in der Blütezeit des Mittelalters, von der wir reden, das parochiale Gemeinderecht im kommunalen fast aufgegangen, eine Entwickelung, welche für die Reformation sehr folgenreich geworden ist.

Denn die Kommune, das bürgerliche Gemeinwesen, wird im zwölften Jahrhundert eine lebensfrische, aufstrebende Macht; das Streben nach Mehrung der Gerechtsame und Freiheiten ist die Seele aller Verhandlungen und Kämpfe zwischen Bürgern und Stadtherren. Eben die Kreuzzüge, welche die Macht kirchlicher Gedanken in weltgeschichtlichen Ereignissen offenbarten und die kirchliche Leistungskraft durch Zufluß von Schenkungen und Stiftungen erhöhten, öffneten auch dem Weltverkehr neue Bahnen und trugen dem Auge des abendländischen Kunstfleißes neue Anschauungen als Vorbilder zu. Namentlich Süddeutschland und die Rheingegenden, welche der neuen über die Alpen führenden Handelsstraße am nächsten waren, blühten auf; die Städte legten die Gestalt unbedeutender kleiner Ortschaften ab, der Naturalienaustausch wich einem

---

1) Vgl. Maurer II, 876.

2) Mone, Zeitschrift I, 133f.

gesteigerten Geldverkehr; die Verfassung der Städte, welche lange der eines großen Fronhofs ähnlich gewesen, nahm jetzt immer mehr Bestimmungen bürgerlicher Selbstverwaltung in sich auf; und die Bürgerschaften selbst wußten im Gefühl ihrer Kraft sich der Abhängigkeit von den Stadtherren, auch den Bischöfen, zu entledigen. Vergleich und Kampf nach Umständen brauchend, zieht sich dieser Prozeß durch das ganze dreizehnte Jahrhundert, um in einer Bischofsstadt wie Straßburg um 1300 mit der Abstreifung aller Rechte der alten Stadtherren und dem Übergang in eine freie kaiserliche Reichsstadt zu enden [1]).

Eben hier, in Straßburg, tritt die Folge, welche dieser Umschwung für das Armenwesen gewinnen sollte, lehrreich hervor. Schon im Jahre 1263 erlangte die Stadt nach dreijährigem Kampfe mit dem Bischof Walter v. Geroldseck unter anderen wichtigen Rechten der Selbstverwaltung auch die Abtretung der Hospitalverwaltung an die bürgerliche Gemeinde [2]).

---

1) Vgl. Schmoller, Straßburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jahrh. (Straßburg 1875).

2) Vgl. die allgem. Einleitung Hegels zu Bd. VIII der Chroniken der deutschen Städte, S. 32. Hiernach wird die Erklärung zu beanstanden sein, welche v. Maurer in seiner Geschichte der deutschen Städteverfassung für die Thatsache giebt, daß „längst vor der Reformation die Armen- und Krankenpflege (richtiger: die Verwaltung der Hospitäler in den Städten) aus den Händen der Geistlichen und Klöster in die der Stadträte gekommen ist“. Maurer giebt als Grund hiervon die Steigerung des Verkehrs an, der viele unbemittelte Leute in die Stadt gezogen und so eine Vermehrung der Mittel der Armen- und Krankenpflege veranlaßt habe. So seien denn in allen heranstrebenden Städten von der Geistlichkeit unabhängige Armen- und Krankenhäuser, Findel- und Waisenhäuser errichtet worden (Bd. III, S. 102; vgl. auch Bd. III, S. 46 f.; Bd. IV, S. 101). Hiergegen ist zu sagen, daß ohne vorhergegangene Änderung der rechtlichen Kompetenz die bürgerliche Gemeinde nicht einmal die Selbstverwaltung ihrer eigenen Gründungen hätte beanspruchen können, höchstens das Patronat. Noch weniger aber ist aus ihren Leistungen die Erlangung des Rechtes auf Verwaltung eines schon länger bestandenen, vorher der bischöflichen Verwaltung unterstellten Hospitals zu erklären. Und doch hebt, wie der Straßburger Fall zeigt, den v. Maurer unter anderen anführt, ohne ihn als Schlüssel für die Erklärung der folgenreichen Veränderung zu benutzen, diese mit einer Kompetenzänderung an.

Eine Reihe analoger Erscheinungen schon in der nächsten Zeit zeigt, daß wir es nicht mit einer vereinzelten Begebenheit, sondern mit dem Resultat einer in allen Städten sich regenden Bestrebung zu thun haben. Köln ist 1275 nach Kämpfen, die sich fast durch das ganze Jahrhundert hindurchziehen, dahin gelangt, den Erzbischof, den bischöflichen Offizial, auch den Kaiser und dessen Beamte, von der Teilnahme an der städtischen Verwaltung auszuschließen. In Frankfurt gewinnt die städtische Verwaltung vom Jahre 1278 bis 1293 völlig die Oberhand; und die mittel- und norddeutschen Städte lassen den gleichen Zug mit gleichem Erfolge erkennen. Über die Erfurter Bürger hat sich der Erzbischof bitter zu beklagen, daß sie alle seine Rechte an sich gerissen, und in Magdeburg ist 1285 der Innungsmeister Stockvisch als erster Prokurator des Geisthofs genannt [1]).

Was das Bürgertum veranlaßte, die Hände nach der Verwaltung der milden Anstalten auszustrecken, war nicht Einsicht in die Mängel, mit denen die kirchliche Armenpflege behaftet war, sondern das Interesse an der ökonomischen und finanziellen Seite derselben. Dies Interesse war in den durch Wohlstand zu Blüte und Freiheit gelangenden Städten ungemein lebendig. Wir erleben es gegenwärtig wieder, daß Besteuerungsfragen durch ihren Zusammenhang mit großen volkswirtschaftlichen Reformgedanken weit über die Bedeutung bloß ökonomischer Maßregeln hinausgehoben

---

[1]) Ennen II, 214f. 408. 415f.; vgl. fürs 14. Jahrh., S. 497f. — Kriegk, Deutsches Bürgertum, S. 82. Bock, Das Armenwesen zu Magdeburg, S. 227. Maurer, Städteverf. I, 645. — Vgl. ferner für Nürnberg Fränkische Chroniken, Bd. I, S. XXIX; für Augsburg, wo sich ähnliche Kämpfe unter Dazwischenkunft des Kaisers schon im 11. Jahrhundert finden, v. Stetten, Gesch. von Augsburg I, 49. Die obige Darlegung berichtigt auch die Uhlhorns („Vorstudien" in Briegers Zeitschrift, S. 49f.), nach welcher die städtische Reaktion als durch schlechte Spitalverwaltung der Kirche hervorgerufen erscheint. Die Opposition geht vielmehr gegen das kirchliche Güterwesen; und erst später bringt der Verfall der kirchlichen Institutionen noch ein anderes kritisches Moment in jenen Gegensatz. — Ratzinger geht auf die sozialen Ursachen jener Änderung in der Verwaltung der Hospitäler nicht ein; den umsichtigen guten Haushalt der Bürgergemeinden erkennt er an (S. 280).

werden. Ein gleiches wird man im Mittelalter bemerken. Die deutschen Könige hatten Ursach genug, alle Geldangelegenheiten mit dem größten Nachdruck zu behandeln [1]); für das deutsche Bürgertum war es in gleicher Weise Lebensfrage, alle Schädigung, Beeinträchtigung, Minderung der Einkünfte abzuwehren und nach neuen Einnahmequellen zu forschen. In diesem Bestreben hatte es sich zu wehren gegen die mit Grundbesitz und mit Rechten reich ausgestattete und den Besitz stetig erweiternde Kirche; und die christliche Liebesthätigkeit hing so eng mit der mittelalterlichen Wirtschaftsordnung und durch diese mit dem kirchlichen Güterwesen zusammen, daß sie in die sozialen Kämpfe zwischen Bürgertum und Kirche mit verflochten ward. Denn wenn auch nicht in so ungeheuerem Umfange wie die Klöster, hatten doch auch die Kirchen und Hospitäler Grund und Boden zueigen, und dieser Grundbesitz war in beständigem Wachsen, vermehrte sich durch jede Stiftung. Da nämlich das kanonische Recht unter hauptsächlicher Berufung auf Luk. 6, 34. 35 das Zinsnehmen als Wucher verbot, so legte man jede Geldsumme, um einen Ertrag zu erhalten, in Grundstücken an. Man kaufte das Obereigentum und empfing von dem Untereigentümer die vorher ausgemachte „Gült", eine jährliche Rente [2]). Wer die Schenkung eines Kapitals beabsichtigte, dessen Zinsen Armen zugute kommen sollten, legte dasselbe in die Hände einer Kirche, eines Hospitals oder eines Klosters, und diese konnten den übernommenen Verpflichtungen nur nachkommen, indem sie das Obereigentum eines Grundstücks, eines Hauses, oder eines Feldes erwarben und den Untereigentümer zu der Lieferung der Naturalien verpflichteten, welche die Spende erforderte. Es war schon überhaupt für die bürgerliche Gemeinde mißlich, wenn in der

---

1) Waitz, Deutsche Verf.-Gesch. VIII, 216 ff.; VII, 189 ff.

2) Über die verschiedenen Arten dieser Anlage von Kapital vgl. Arnold, Geschichte des Eigentums (1861), S. 60 ff. Nach Arnold ist der „Seelzins" eine Übergangsstufe vom Grundzins zur Rente (S. 95). — Eine populäre Übersicht giebt Bensen in der kleinen lehrreichen, aber zu kritiklos die mittelalterliche Armenpflege lobenden Schrift: „Ein Hospital im Mittelalter" (Regensburg 1853). Vgl. auch Kriegk, Bürgerzwiste, S. 91 ff.

Stadtmark die Kirche, diese Großgrundeigentümerin, sich immer mehr ausbreitete. Die Grundstücke wurden durch die Leistungen belastet; wirtschaftete die Anstalt selbst, so beengte sie den bürgerlichen Gewerbfleiß, der über seinen Marktgerechtigkeiten mit Eifersucht wachte, mit ihrer Konkurrenz. Oft genug verzapften Klöster und Hospitäler den Wein, der in ihren Besitzungen gewachsen war, selbst, und brachten ihr Korn molterfrei — frei von Mahlgeld — zur Mühle. Gaben sie aber ihre Güter in Erbpacht oder legte sie als „ewige Gülte" an, so konnte es etwa in schweren Zeitläuften geschehen, daß die Häuser und Güter verfielen, weil weder Eigentümer noch Pächter sie in gutem Zustand erhalten mochten [1]).

Von besonderer Wichtigkeit aber war es für die städtischen Gemeinden, die Abgabenfreiheit der Geistlichen nicht schrankenlos sich erweitern zu lassen. Daß die Kirche für die Bedürfnisse des Gemeinwesens und für das allgemeine Beste Beiträge zu geben nicht verweigere, hatte Innocenz III. vorausgesetzt, als er auf dem vierten Lateran-Konzil betonte, daß die Laien solche Hilfe als eine freiwillig gewährte mit Dank aufzunehmen hätten [2]); aber in der Folgezeit wurden diese Dekrete als Anhalt für Ansprüche auf völlige Steuerfreiheit von den Geistlichen benutzt. Die Gegenwehr ließ nicht auf sich warten [3]). In Deutschland trifft 1266 Erzbischof Engelbrecht von Köln die Bestimmung, daß alle Kirchengüter, ja auch das Eigentum kirchlicher Personen in der Stadt und der Diöcese Köln von allen Zöllen und Lasten frei sein sollte [4]): wenige Jahre darauf ist die Stadt Herrin aller Verwaltungsangelegenheiten. Fortan sehen wir deutsche Stadträte gegen die Erweiterung des Grundbesitzes der Geistlichen und der geistlichen Institute innerhalb der Stadtmark Bestimmungen treffen. Sie behalten sich bei Kauf und Schenkung die Genehmigung vor und setzen einen Termin fest, bis zu dem die Geistlichen ein an sie gegebenes

---

1) Kriegk, Frankf. Bürgerzwiste.

2) Conc. Later. IV, can. 26 bei Planck, Gesch. der christl. kirchlichen Gesellschaftsverf., Bd. IV, Abschn. 2, S. 200.

3) Planck IV, 215 ff.

4) Planck IV, 209.

Grundstück wieder zu veräußern haben [1]). Ein Gegenzug, den die politische Klugheit der Italiener ersonnen hatte, wurde so auch in Deutschland zur allgemeinen Maxime [2]).

Das neue Verwaltungsrecht war von gleicher Bedeutung für die christmilden Anstalten, wie für die bürgerlichen Gemeinden. Für jene schloß es Schutz gegen willkürliche Entfremdung ihrer Güter, für diese die Möglichkeit ein, einer allzu großen Aufstauung von Grundbesitz der Anstalten zu begegnen. Wir werden sehen, daß in der Periode des Verfalls des kirchlichen Lebens diese bürgerliche Verwaltung eine noch weitere Tragweite gewinnt. Schon jetzt reicht dieselbe über den Punkt hinaus, gegen den der Stoß sich richtet. Nicht bloß die Bischöfe werden ihres Einflusses ledig, auch die Rechte der Kirchspiele werden herabgemindert. Nachdem Finanz- und Steuerfragen einmal zu Ausschlag gebenden geworden waren, mußten auch jene „Kirchgeschworenen“, der Aufsicht des Stadtrats unterstellt werden. Und oft blieb es nicht bei der Aufsicht. In jenem Zeitraum war es berechtigt, alle Lebensinteressen der bürgerlichen Gemeinschaft auch von der Instanz vertreten zu lassen, welche die Macht hatte. Ein zentralisierender Zug geht daher durch die erstarkenden städtischen Kommunen. Wie die Vorsteher der Orte, die sich an eine Altstadt anschließen, sich in sie einverleiben lassen, die Burrichter, zu ausführenden Beamten des Stadtrats herabsinken [3]), so werden auch die Vertreter der Kirchgemeinden oft zu bloßen Organen der Stadträte. Diese werden immer ausgeprägter zu einer Obrigkeit mit kirchlichen Befugnissen für Sittenzucht, wie für die Aufsicht und Verwaltung aller Güter und Anstalten der Barmherzigkeit. Im Jahre 1510 ließ der

---

[1]) Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters (1829) IV, 128 ff. So in Regensburg 1308, in München 1345. In Köln ward 1385 beschlossen, daß Vermächtnisse an Geistliche nicht mehr stattfinden sollten, diese wären dann dem Stifter verwandt. Ähnliche Bestimmungen in Lübeck. Für Halberstadt vgl. Urkundenbuch, herausgeg. von Schmidt, Bd. II.

[2]) Die Florentiner waren nach Planck IV, 219 die ersten, die ein derartiges Gesetz erließen, nämlich schon im Jahre 1218.

[3]) v. Maurer, Städteverf. I, 550.

Rat von Köln an sämtlichen Hospitälern das Stadtwappen anbringen [1]).

Wenn nun hinfort der Rat die Spitalpfleger ernennt, die Hausordnung erläßt, die Hospitalbeamten beaufsichtigt und die Rechnungen prüft [2]), so ist man doch nicht berechtigt zu sagen, schon im Mittelalter sei die Armenpflege aus einer kirchlichen eine bürgerliche geworden. Das Mittelalter weiß von einer solchen im modernen Verstande nichts. Hier ist kein Gesetz, das den Kommunen auferlegte, für ihre Armen zu sorgen, oder das den Armen berechtigte, für sich Unterstützung zu verlangen. Wohl treffen die Städte aus den gemeinen Mitteln Vorkehr in Zeiten allgemeiner Not; so öffnet Nürnberg im Jahre 1437 die Kornböden und kauft, als der dort aufgespeicherte Vorrat nicht zureicht, noch für 14 000 Gulden (gegen 300 000 Mark nach heutigem Geldwerte) Getreide nach [3]); auch empfangen wohl die Hospitäler von der Stadtgemeinde Holz und Weidegerechtigkeit auf der Almende, der Gemeinweide; und beim Ratswechsel wird den Insassen der Hospitäler, Klöster und den armen Beghinen ein Geschenk aus der Stadtkasse verehrt; aber alle diese außerordentlichen Leistungen, mag ihnen altes Gesetz oder nur Brauch und Sitte zugrunde liegen, begründen nicht den bürgerlichen Charakter der Armenpflege überhaupt [4]). Vielmehr ist es, wenn wir an die Summen, welche

---

[1]) Ennen III, 818.

[2]) In Magdeburg ernannte der Rat zwei Bürger als Kuratoren, welche alle zwei Jahre im Beisein des Predigers der St. Gertraudenkapelle dem Rat Bescheid und Rechnung über die Verwaltung abzulegen hatten. Bock, S. 254.

[3]) Fränk. Chroniken I (Nürnberg), S. 455. Ebenso verfährt Augsburg. Karl der Große hatte schon die geistlichen und weltlichen Großen zu einer solchen Fürsorge in Zeiten der Teuerung verpflichtet (Nitzsch, Ministerialität und Bürgertum, S. 93). Von Kaiser Heinrich IV. wird berichtet, daß er in Hungerjahren viele Tausende gespeist (Waitz, Verf.-Gesch. VIII, 236f.).

[4]) Am meisten erinnert es an eine Armensteuer, wenn 1256 der rheinische Städtetag beschließt, daß jeder Einwohner einer Bundesstadt, der mindestens 5 Mark besitzt, jährlich an einem bestimmten Sonntag 1 Pfennig als Almosen an die bestellten Sammler (Geschworene) abliefern soll (Kriegk, Deutsches Bürgertum, S. 162). Aber eben dieser Beschluß macht das religiöse Motiv aufs stärkste geltend.

unsere heutige bürgerliche Armenpflege braucht, an den Titel „Armenpflege" in den Haushalts-Etats der Städte denken, für das ganze Mittelalter charakteristisch, daß die Stadtrechnungen des reichen Nürnberg, dessen Hospitäler noch heute von der Fürsorge der Vergangenheit zeugen, außer den Kosten jener außerordentlichen Maßregeln nicht eine einzige Ausgabe für die Armen oder für die Pflegeanstalten aufweisen [1]). Nur die Verwaltung ist bürgerlich, der Geist der Armenpflege bleibt der kirchliche.

Und auch die Formen der Verwaltung bekunden noch den Einfluß der Kirche. Das moderne Bewußtsein hegt von bürgerlichen Institutionen, so wie sie der Abgrenzung gegen kirchliche Befugnis dienen, Vorstellungen, welche das Bürgertum des Mittelalters nicht kennt. Auch jene aufstrebenden Städte, welche Selbstgefühl genug haben, um mit Bischöfen Krieg zu führen, denken nicht daran, kirchliche Lebensthätigkeiten zu hemmen. So ordnen sie auch das Hospitalwesen mit Freilassung für den Einfluß der Kirche. Wenn der Rat einem bürgerlichen Spitalmeister die Leitung des Hauses überträgt, so läßt er doch die Pflege der Kranken in den Händen der geistlichen Brüder- und Schwesterschaften; oder er überträgt sie den Beghinen, so lange diese kirchlich und sittlich unbescholten sind. Es bleibt dafür gesorgt, daß ein Geistlicher an der Kapelle des Hospitals angestellt sei, welcher die Messe liest, Beichte hört, die Absolution erteilt, Bußen auflegt und die Sakramente verwaltet. Die Pfleglinge selbst werden nicht nur zu unanstößigem Wandel und zum Gehorsam gegen den Meister, sondern zu christlichem Sinne in der Hospitalordnung ermahnt: Sie sollen gedemütigten Sinnes sein, sich der erfahrenen Barmherzigkeit nicht überheben, andächtig allezeit Gott Dank sagen. Man schärft ihnen die in solchem Zusammenleben so leicht gefährdete Friedfertigkeit ein, „daß sie nicht täglich kriegen miteinander vor Klaffen, vor Murmelung und vor gehässigem Wirken". Auch dem Kaplan wird, wie es nur eine Kirchenordnung zu thun vermag, seine Pflicht

---

1) Vgl. Fränk. Chroniken, Nürnberg, I, 392. Im Nürnberger Geist-Hospital werden noch gegenwärtig 180 alte Leute unterhalten (persönliche Mitteilung des evang. Hospitalgeistlichen).

vorgehalten. Er soll keusch, mäßig, gütig, demütig sein, von vollkommenen Sitten, vor allem erwärmt vom Feuer der göttlichen Liebe, daß er die Krankheit der Elenden mittrage in gütigem Mitleiden und als ein guter Hirte und Vater auf das geistliche wie auch für das leibliche Wohl der Armen ein Aufsehen habe. Aus der Bedeutung des Wohlthuns für das Seelenheil der Wohlthäter erklärt sich die statutarisch erteilte Mahnung, im Gebet ein fleißiges Gedächtnis der Wohlthäter zu üben. Es soll da sein — heißt es in der Hospitalordnung, die dieser Darstellung zugrunde liegt — „eine vollkommene Wandelung und eine klösterliche Zucht" [1]). Wahrscheinlich also waren für die städtischen Ordnungen Formen vorbildlich, welche die Kirche schon vorher geschaffen hatte.

Noch bemerkenswerter ist dies Zusammengehen von Kirche und Bürgertum in den Gemeinschaftsbildungen, welche in die Entwickelung der Städte tief eingegriffen haben, den Gilden und Innungen [2]). Die Bürger, welche zu Besitz, zu Rechten und Freiheiten gelangen, sehen wir einem Zuge zur Vergesellschaftung folgen, der schon im sechsten Jahrhundert anhebt [3]), jetzt aber mächtig ward und die Keime einer Umwälzung der Stadtregierung in sich trug. Die Körperschaften, die er entstehen ließ, waren Gewerksgenossenschaften, die zugleich gegenseitiger Hilfsleistung wie freier Geselligkeit dienten. Diese Gilden und Zünfte erscheinen wie ein bürgerliches Nachbild der kirchlichen Orden. Wie in diese die Beschaulichkeit einging, so verfaßte sich in jene die Arbeit. Zugleich verbanden sie die durch das Bewußtsein gemeinsamen Berufs und durch Brudersinn Verbundenen zu einem in sich geschlossenen geselligen Verkehr; endlich aber hingen sie mit der Kirche

---

1) Bensen a. a. O., S. 64 u. 80 ff. Dort die Statuten des Hospitals zu Rotenburg a. T. Die Spitalordnungen anderer Orte werden oft ähnlich verfaßt sein. Hierauf führt z. B. die kürzere Ordnung des Spitals auf der Rheinbrücke bei Konstanz. Mone, Zeitschrift I, 143. Vgl. auch Fechter in den „Basler Beiträgen zur vaterl. Geschichte" IV, 386.

2) Vgl. Wilda, Das Gildenwesen des Mittelalters.

3) Über die Anfänge vgl. Hartwigs Untersuchungen in d. „Forschungen zur deutschen Geschichte" I, 133 ff.

und dem kirchlichen Kultus aufs engste zusammen. Jede Zunft hatte ihren Schutzpatron und in der Kirche ihren Altar; die Mitglieder feierten den Tag der Heiligen gemeinsam; sie geleiteten ihre Verstorbenen zu Grabe, wohnten der Totenmesse bei und kamen den Abgeschiedenen im Fegefeuer mit Gebet und Almosen zuhilfe. Schon diese Feier ward Anlaß zu Spenden, zu Armenspeisungen, zu Austeilungen von Tuch zu Kleidern und Schuhen, wie sie die Feier des Anniversarius mit sich brachte. Aber von größerer Bedeutung waren die Hilfsleistungen, welche die Lebenden einander erwiesen. Denn „zu brüderlicher Lieb' und Treu'", zum gemeinsamen Tragen von „Lieb und Leid" verpflichtete man sich. Die Innung sorgte für die Verpflegung Kranker, für die sie etwa im Hospital besondere Betten unterhielt; sie nahm sich besonders in der späteren Zeit der Waisen ihrer Mitglieder an; sie nahm die Witwe und ihre Nahrung in Schutz und schaffte ihr Unterstützung. Nun ist christliche Nächstenliebe zwar als Brüderlichkeit in Christo edler Art, „frei und gemein gegen alle Christen", wie Luther später erinnert; aber daß eine soziale Erscheinung, wie jene Gilden, sich so vom Sinn hilfreicher Fürsorge durchdringen ließ, war doch eine Frucht des christlichen Geistes. Der Erziehung zu christlicher Liebe hinwiederum war es förderlich, wenn die Einzelnen in einem Verbande standen, der sie vor egoistischer Verfolgung der „materiellen Interessen" bewahrte. Wieviel bedeutet es doch, daß hier der Wetteifer vorwärts strebender Kräfte an der Gemeinschaft eine sittliche Schranke hatte! Auch das gewerbliche Leben blieb davor geschützt, die Einzelnen nur im Kampf rücksichtsloser Konkurrenz sich bewähren zu lassen. Und die freie Arbeit selbst, die damals gegenüber dem Anschwellen der Ordensgemeinschaften die sozialethische Bedeutung einer rettenden That hatte, sie hätte ihre Aufgabe nicht gelöst, wäre sie nicht Ehrensache einer von Selbstgefühl beseelten Gemeinschaft geworden. Von hier aus ergab sich von selbst, nicht auf theoretischem Wege, sondern durch die Macht des wirklichen Lebens der Anfang einer Umbildung der sittlichen Vorstellungen. Hier, bei der Arbeit, lernte der deutsche Bürger eine Selbstschätzung nach der Tüchtigkeit, die gegen die einseitig asketische Lebensschätzung ein Gegengewicht bildete. Erwerb und Eigentums-

besitz erschienen nun nicht mehr als etwas, das nun einmal in dem Zustand, den die Sünde in die Welt gebracht, notwendig sei, dessen sich aber der Vollkommene zu entledigen habe; sie gaben ihren Wert von selbst zu erkennen. Armut und Vollkommenheit, welche die Kirche auf einander bezogen hatte, lösten diese Verbindung; der Blick für die Armut als ein Übel erschloß sich, und so nahm denn auch die Hilfsleistung jenes vorbeugende Moment in sich auf, das die Kirche nicht kannte. Es galt, den Gildebruder, die Gildeschwester nicht verarmen zu lassen. Diesen Fortschritt förderte jenes Ehrgefühl, das sich auch damals am Bewußtsein des korporativen Bandes stärkte; und eine straffe Disziplin, die jeden Verstoß gegen das Statut mit Bußen belegte, gewann auch für das sittliche Leben einige Bedeutung, um so höhere, je mehr die Kirche ihre Zucht versäumte und selbst zuchtloses Wesen in sich aufnahm. Das Wort: „Zünftler müssen so rein sein, als ob sie von den Tauben gelesen wären!“ sprach das sittliche Selbstgefühl jener Kreise aus. Anderseits barg diese korporative Zusammenfassung auch die Gefahr der Vereinsselbstsucht und Borniertheit in sich, die am Verfall des Zunftwesens ihren Anteil hat; wir werden Luthers Tadel über den Mangel an christlicher Nächstenliebe, der hieraus entsprang, vernehmen; aber wenn sich an den geschichtlich erwachsenen Formen des Volkslebens Verbildungen zeigten, so behielten sie doch eine pädagogische Bedeutung; waren sie auch nicht Quellorte, so blieben sie doch Sammelorte für sittliche Kräfte, in denen sich auf lange Tüchtigkeit, Ehrbarkeit, Ehrgefühl und der Sinn brüderlicher Dienstwilligkeit erhielt.

Die robusten und regsamen Kräfte, welche sich in diesem Aufwärtsstreben der mittleren und unteren sozialen Schichten offenbaren, hegten nun zwar sittliche Momente in sich, die der Zucht- wie der Liebesübung zugute kamen und zu den von der Kirche versäumten natürlichen Gottesordnungen zurückzulenken antrieben; aber sie reichten doch bei weitem nicht hin, um die Gefahren und Schäden abzuwenden, deren tiefe Schatten auf dem ganzen Zeitalter liegen. Nachdem das Staufengeschlecht überwunden war, blieb das Reich nicht mehr Träger hoher idealer Aufgaben; der Saftzug der leben-

digen Kräfte ergoß sich in die kleineren im Werden begriffenen Gebilde des politischen und sozialen Lebens; die kleineren Staaten, die Nationalitäten, die Städte. Aber der Lebenstrieb, der an der Auflösung der alten so lange alles tragenden und zusammenhaltenden Macht sich stärkte, hatte etwas Selbstsüchtiges, Rücksichtsloses; jeder Fortschritt wurde durch Kämpfe gewonnen, welche Härte und Rohheit kennzeichnete. Innerhalb der neu sich bildenden Gemeinschaften waltete ein Brudersinn, aber eng waren die Grenzen, welche Gilde und Innung zog gegen die Handwerke, die nicht für gleich ehrlich galten; innerhalb jener Gemeinschaften war die Konkurrenz gezügelt durch die über den einzelnen übergreifende Macht, aber das hinderte nicht, daß arm und reich, vornehm und gering in einem Wettkampf rangen, der dem christlichen Liebessinn, ja, den Forderungen der Gerechtigkeit, der Mäßigung den Einfluß auf die sozialen Strebungen wehrte und damals wie heute dafür Zeugnis ablegte, daß die berechtigtsten, jugendfrischesten Fortschritte des Volkstums zu ethischen Rückschritten werden ohne Vertiefung im Christentum. Daß die Kirche jener Zeit, des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts zu dieser Vertiefung nicht anregte, das war ihre Schuld und ward ihr Gericht. So entstanden die harten Zeiten, welche die Reformation heischten.

Schon in den Jahren des Interregnum melden sich ihre Vorzeichen an. In den Predigten des Berthold von Regensburg, die gerade damals gehalten wurden, sehen wir wie in einem Spiegel das Bild des Volkslebens uns entgegentreten; ein gewiß untrügliches, denn der berühmte Franziskaner hat in seinen Strafreden offenbar aus der speziellsten Vertrautheit mit den Zuständen und in der schneidigsten Abzielung auf seinen Hörerkreis gesprochen. Es ist ein buntes, farbenreiches Bild, aber mit vielen dunkelen Zügen! Geiz ist sehr gemein in allen Ständen. Da giebt jener Wasser für Wein; ein anderer verkauft Luft für Brot und macht es mit Hefen, daß es innen hohl wird. So hat der unrechtes Gewicht in seinem Kram oder unrechte Elle. Der Mantelmacher giebt mit Stärke einem alten Lumpen das Aussehen eines neuen und verkauft ihn an einen armen Knecht, der vielleicht ein halbes Jahr darum gedient hat. Hohe Herren unterdrücken den Armen,

kürzen dem Arbeiter seinen Lohn und lassen ihn aus kleinen Schüsseln essen. Böse Ratgeber verleiten, gleich Ahitophel, zu ungerechten Zöllen, unrechten Münzen oder Notsteuern; Geschäftsleute verdienen mit Fürkauf und Dingesgeben Geld, Dienstboten veruntreuen das Gut ihrer Herrschaften. Schon treten auch die sozialen Gegensätze schroffer auseinander: üppiger Genuß und Luxus und bittere Armut; Frauen, welche die Schreine und Stangen voll henken, ehe sie einem nackenden Dürftigen einen alten Lumpen geben, den bösesten, den sie haben, und dann wieder solche, die hundert Pfund von ihrer Arbeit besitzen sollten und sich nicht des Frostes erwehren können; denn Bruder Berthold weiß, daß mancher zu seiner Predigt hergelaufen ist in diesem kalten Reif barfuß in dünner Kleidung [1]).

Das Bild, von dem wir nur einige Striche hier geben können [2]), wird durch anderweitige Nachrichten aus jener Zeit bestätigt. Die Schätzung der sittlichen Werte hielt mit dem steigenden Erwerbssinn nicht Schritt; die regierenden Herren aus den alten Geschlechtern in Straßburg gründeten zwar zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts Kirchen und Spitäler, bewiesen sich auch sonst als fähig und tüchtig, aber daß die sittlichen Kräfte im Abnehmen waren; das bekamen die niederen Stände in parteiischer Handhabung des Regiments, in Überbürdung mit Lasten, ja in mancherlei Willkür und Gewaltthat zu fühlen. Es kam hinzu, daß mit dem Emporkommen der Geldwirtschaft das Kapital sein Übergewicht ohne Rücksicht geltend machte. Zuweilen war sogar Recht für den Armen nur zu erlangen, wenn er sich entschloß, eines Patriziers Mundmann zu werden. Vollends Jahre der Teuerung stießen ihn in Verschuldung oder in Abhängigkeit, damit er nur mit den Seinen das Leben friste. Und dabei hatte doch der Stand der Handwerker ein Kraftgefühl gewonnen, das ihn

---

1) Berth. von Regensburg, S. 16f. 150f. 89ff. 116. 213. 58. 84. 58f.

2) Seiner Vervollständigung mögen folgende Verweise dienen. Üppigkeit wird geschildert und gestraft: S. 25. 59. 83. 173ff. 207. 224. 256. 261; Hoffahrt in Kleiderpracht: S. 54. 118. 319; Geiz und Wucher: S. 23. 40ff. 55. 59. 60. 107. 135. 245. 319.

befähigte, den alten Geschlechtern ihre Alleinherrschaft zu entreißen. Die Zunftrevolutionen gehen aus der sozialen Spannung hervor; aber mit der neuen Ära für das Bürgertum, die hiermit anhob, war jener sittliche Durchschnittscharakter des Zeitalters nicht verändert. Es bleibt durch die Triebe rücksichtsloser Selbstsucht beherrscht [1]).

5.

So ging man den Nöten entgegen, die alsbald auf einander folgten. Mißwachs, Teuerungsjahre bildeten die Vorboten der Heimsuchung, welche die Zeitgenossen „das große Sterben, den großen Tod" nannten [2]). Pestepidemieen hatten Europa schon seit Justinians Zeiten bis zu den Kreuzzügen heimgesucht. Jetzt aber zog eine Seuche aus dem Orient heran, die dem Geschlecht, das vor ihr dahinsank, wie eine Offenbarung des göttlichen Zornes zur Austilgung der Menschen erschien. Es war eine Pestilenz mit Blutspeien, welche oft den Tod brachte, ehe nur die Anfangsstadien der Krankheit durchlaufen waren; die Länder, durch die sie zog, wurden entvölkert. Zu Ende des Jahres 1346 und Anfang 1347 drang sie aus Asien über die Krim zu den Seestädten Italiens vor, um sich 1348 und 1349, teils durch Alpenpässe, teils über Frankreich nach der Schweiz und Deutschland zu verbreiten und im Jahre 1350 am furchtbarsten zu hausen. War auch in Deutschland die Sterblichkeit nicht so entsetzlich, wie in Italien, das die Hälfte seiner Bewohner verlor, so bezeugen doch die Verlustziffern für eine Anzahl von Städten den mörderischen Charakter der Krankheit [3]). Basel hatte 14000, Straßburg 16000, Wien 40000 Tote, und die Bedeutung dieser Zahlen wächst, wenn man den Unterschied der Bevölkerungsmengen von heute und damals in Ansatz bringt. Unter den deutschen Landschaften litten Württemberg und Thüringen am schwersten. In Württemberg blieb kein Gehöft, kein Schloß, kein Kloster ver-

1) Schmoller, Straßburg zur Zeit der Zunftkämpfe, S. 18ff.

2) Lechner weist nach, daß diese Benennung allein von den Zeitgenossen gebraucht ward, und die Bezeichnung „schwarzer Tod" ein Jahrhundert später noch nicht bekannt war (S. 11f.).

3) Eine Verlusttabelle giebt Häser, S. 130.

schont; Ulm war von Flüchtlingen überfüllt, die das Verderben um so sicherer ereilte, während Stuttgart weniger starke Verluste erlitt. Ähnlich waren die Verheerungen in Thüringen. In Weimar starben 6000 Menschen, in Erfurt 12000, die man, nachdem die Gottesäcker angefüllt waren, in große Gruben beerdigte. Dann drang die Epidemie 1350 bis zur Ostseeküste vor, um hier in ähnlicher Weise zu wüten. Denn ihre Heftigkeit gab in nördlichen Gegenden der des Südens nicht nach. In Holstein erlagen ihr zwei Drittel, in Schleswig vier Fünftel der Bevölkerung [1]).

Die sittlichen Erscheinungen, welche der Schrecken dieser Heimsuchung hervorrief, waren sehr ungleich. Die einen trieb die Todesfurcht zur Buße; andere gaben sich den Lüsten hin. Die Lübecker Kaufleute brachten ihr Gold zu den Klöstern, und als die Mönche die Spende als todbringend verschmähten, warfen jene das Geld über die Mauern, um so ihre Seele zu versichern. In anderen Städten hielt man Gelage, Tänze und Faschingzüge ab. Die Mönche einiger schwäbischen Klöster zogen nach Ulm, um dort zu schwelgen. Zugleich vertiefen sich jene dunkelen Seiten des Volkslebens, von denen die Rede war. Das Gesetz verliert an Geltung und Achtung, und es zeigt sich eine erschreckende Zunahme der Verbrechen. Der Haß gegen die Juden, durch den Wucher derselben gesteigert, hatte bei den gesunkenen sittlichen Zuständen schon vor dem Auftreten des großen Todes Massenmorde erzeugt. Jetzt aber kommen diese Judenverbrennungen durch die Mähr von der Brunnenvergiftung, die auch bei den Besseren

1) Für die Skizze über das „große Sterben“ sind außer der älteren Darstellung von F. Hecker, Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters (neue Ausgabe von Hirsch, Berlin 1865) besonders benutzt: Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin (3. Aufl. 1876) III, 97ff. (hier finden sich auch die älteren Quellen in einer Zusammenstellung abgedruckt); Höniger, Der schwarze Tod in Deutschland (Berlin 1882) (kritisch gegen die älteren Vorstellungen vom Ursprung der Seuche, verbreitet diese Arbeit auch über die sozialen Verhältnisse neues Licht); Lechner, Das große Sterben in Deutschland in den Jahren 1348—1351 (Gymnas.-Programm, Mitterburg 1882; Fortsetzung zu erwarten [bietet für die geogr. Verbreitung der Krankheit neue Resultate]).

Glauben fand, noch mehr in Aufnahme. Sie sind Symptome einer entsetzlichen Verrohung des Volkslebens. Ebenso charakteristisch ist die düstere Glut der religiösen Erregung, welche sich in den Geißlerfahrten zur Schau stellte. Hier ein Bußeifer, der sich bis aufs Blut kasteite und doch so plötzlich in Fleischesfreiheit umschlug! Hier ein bis zur Gewaltthat getriebener Gegensatz gegen die Geistlichkeit und Kirche, und zugleich eine Macht der Anziehung auf das Volksgemüt! Wie krankhaft und vorübergehend diese Erscheinung war, eine Fieberzuckung des durch das Schrecknis der Zeit tief erregten religiösen Volksgeistes, sie läßt doch erkennen, daß Kirche und Volkstum nicht mehr so wie ein Jahrhundert zuvor in Einheit sind.

Und eben das tritt da hervor, wo immer der Zug zur Gottinnigkeit Gemeinschaften stiftete. Denn die Weltentfremdung, welche die Mystik des 14. Jahrhunderts in sich hegt, bedingt auch der Kirche gegenüber eine veränderte Stellung. Das Auge jener Frömmigkeit, die auf Innerlichkeit, wahre Andacht im Geist, Hingabe des Herzens an Gott, Einfalt und Lauterkeit, drang, war für die Verweltlichung der Kirche, für das Äußerliche und Mechanisierte ihrer Andacht, wie ihrer Askese, für alle „pharisäliche Weise und geistlichen Schein“ geschärft. Und wie weltflüchtig, ja weltfremd diese Frömmigkeit ist, so trägt sie doch nicht den statutarischen Charakter der mönchischen. Sie ruht auf dem Sinn für das Göttliche. Obschon sie durch manches, dem Christentum fremde Element getrübt, dazu neigt, die Selbstverleugnung in eine praktische Abstraktion umzuwandeln, behält sie eine freundlichere Stellung zu den sittlichen Gottesordnungen als zu den kirchlichen Menschensatzungen. Von einer Vollkommenheit der äußeren Armut weiß Tauler nichts; vielmehr bekennt er, daß es ihm schwer sei, Almosen zu nehmen, und hätte er gewußt, was er jetzt wisse, so wäre er viel lieber ein Arbeiter geworden [1]). Von Pfaffen und Nonnen redet er wohl einmal geringschätzig als verdingten Knechten [2]), und er selbst will nicht durch seine Kappe und

---

[1]) Taulers Sermone (Ausg. von 1498), Bl. 191 c.

[2]) Bl. 146 c.

Platte heilig sein [1]; besser als ein Geistlicher, der auf sich nicht acht hat, können Leute, welche Schuhe machen und auf einem Dorfe Dünger streuen, dem Rufe Gottes folgen [2]. Gegen die anspruchsvolle Askese und das Vertrauen auf sie macht er den beschränkten Wert derselben geltend; dagegen sind Werke gut, die in der Furcht und Liebe Gottes und zu seiner Ehre geschehen [3]. Es ist auffallend, daß gerade in der Zeit, in welcher die Nichtachtung des Natürlichen, die Verkennung der sittlichen Gottesordnungen sich bis zur Krisis steigert, die Denkweise jener innerlichen Kreise sich trotz der Neigung zu einer abstrakten Geistigkeit des sittlichen Rechtes und Wertes jener Ordnungen annimmt. Dem entspricht auch ihre Predigt von der Nächstenliebe. Nicht Leistungen gelten ihr, sondern Gesinnung. Nicht Erwerb von Lohn oder Abwendung von Strafen wirkt als Motiv, sondern von innen heraus dringt dasselbe gleich einem Licht: wo das göttliche Leben in die Seele eingegangen ist, da fließt es auch aus mit einer Liebe, die „gemein ist“ und mit allen Menschen vereint [4]. Wie leidentlich die mystische Frömmigkeit, wie Einseitiges, Schwärmerisches in ihrer Gottinnigkeit, wie Übertriebenes in ihrer Selbstlosigkeit ist, ihre Jünger sind doch nicht als Träumer dahingegangen. Kein beschauliches Leben gilt für sich, es soll in wirkliches Leben, in Liebesübung übergehen [5], Christi Nachfolge das praktische Maß für alle bilden, und der, welcher eben Gottes Einwirkungen in seiner Seele erfährt, sich gern von einem kranken Siechen rufen lassen. Es ist bekannt, daß der Mann, von dem diese Grundsätze stammen, sie persönlich im freiwilligen Dienst an Pestkranken bewährt hat. Wie ein lichter

1) Tauler, Bl. 231 c.

2) Bl. 150 cd.

3) Bl. 65 f. 149 u. a. 151 a.

4) Bl. 181. 161. 232. 159.

5) Tauler, Bl. 105. 192. Dieselben Grundsätze finden sich auch bei Meister Eckhart, bei dem, wenn man ihn abstrakt betrachtet, der überspannte monistische Idealismus das Sittliche indifferenziieren müßte. Thatsächlich ist dies nicht der Fall. Ich verweise auf den betr. Abschnitt in A. Lassons Monographie und Pregers Gesch. der deutschen Mystik I, 451. Hier nur das Urteil (Werke, Ausg. von Pfeiffer, S. 330), daß es besser sei, einem Hungrigen zu essen zu geben, als sich zu üben an innerlicher Schauung.

Streifen zieht sich diese mystische Denkweise durch die folgende Zeit. Es ist kein Lebensgebiet da, auf dem sich ihr erfrischender Einfluß nicht geltend machte. Der Liebesthätigkeit bewahrte sie die Liebe.

Aber es fehlte ihr die Kraft eines umbildenden Prinzips. Die Annäherung an evangelische Gedanken, die ihre Bedeutung ausmacht, entspringt einem feinfühligen religiösen Instinkt; aber derselbe ist nicht von klarer evangelischer Erkenntnis geleitet. Der akosmistische Zug, welcher der Mystik anhaftet, bekundet, daß sie trotz aller hohen Anläufe auf dem Geistesboden des Mittelalters erwachsen ist. So legt sie immer noch Zeugnis für die Lebenskraft desselben ab. Als die theokratischen Gewalten und Formen sich ablebten, das Kirchentum nicht mehr Träger des Ideals der asketisch gedachten Vollkommenheit war, blieb der Geist desselben doch noch mächtig genug, um, wenn auch nur in kleiner Ausbreitung, eine innige, ernste Lebensrichtung zu erzeugen und Gemeinschaftskreise um sie zu sammeln. Aber dieser späte lebensvolle Trieb gleicht den Wurzelschößlingen eines Baumes. Sie sind ein Lebenszeichen der Wurzel, aber sie vermögen das Absterben des Ganzen nicht aufzuhalten.

6.

Denn unaufhaltsam vollzog sich der Verfall der Kirche, der in der Zeit ihrer äußeren Macht schon angehoben hatte. Es förderte ihn, daß das Ablaßprinzip, besonders seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts, seine Konsequenzen zog, und diese sollten für die sittliche Seite des Lebens, für die Liebesthätigkeit insbesondere, nicht mindere Gefahren mit sich führen, als für die religiöse. Die Päpste selbst verhalfen ihm zu einer ungeheuren Ausdehnung. Über den römischen Weltverstand, dessen Bonifaz VIII. und mancher seiner Nachfolger noch immer mächtig war, schien es indes verhängt, zugleich mit seinen Erfolgen Wirkungen ganz entgegengesetzter Art zu erzielen. Siegreich über das deutsche Kaisertum nach blutiger Austilgung des Staufengeschlechtes, gerät das Papsttum alsbald durch gesteigerte Machtbestrebungen in die demütigende Abhängigkeit von seinem alten Bundesgenossen. Auch so noch vermag es den deutschen Kaiserstreit zu verbittern, in

Bann und Interdikt seine Hand schwer fühlen zu lassen, die Bürgerschaften der Städte zu entzweien [1]) und den Zwiespalt in die innigsten Gemeinschaften, auch die mystischer Frömmigkeit zu tragen [2]): aber eben damit regt es einen Geist der Renitenz und der Verbitterung an, der die Entwurzelung seiner ungeheuren Macht im deutschen Volke vorbereitet. Endlich gelingt es ihm mit der Findigkeit eines Bergmannes, das Nationalvermögen aller europäischen Völker anzuschürfen und sich zu einer Finanzmacht ersten Ranges zu erheben: aber gerade dies Bestreben und sein Erfolg trifft den empfindlichen Punkt des damaligen Zeitalters; es reizt zur Gegenwehr, hilft das Papsttum seines Nimbus entkleiden, schlägt auch dem Wohlstand der kirchlichen Institute tiefe Wunden, beeinträchtigt ihre Leistungsfähigkeit und zieht endlich die Liebesthätigkeit immer mehr auf das tiefe Niveau äußerlicher Leistungen herab.

An der Schwelle des 14. Jahrhunderts wurde die Thür der Ablaßgnade durch das Jubiläum des Bonifaz so weit aufgethan, wie nie zuvor. Allen wahrhaft Reuenden und Beichtenden, welche an bestimmten Tagen die Basiliken des Petrus und Paulus in Rom besuchen würden, ward der vollkommenste Ablaß aller Sünden verheißen [3]). Der Erfolg bewies die Kraft dieses Motives. So viel Volks lief aus allen Ländern zu, daß die Zahl während des Jubeljahres fortdauernd etwa 200000, zu Weihnachten das Zehnfache betrug. Am Altar von St. Paul hatten zwei Kleriker Tag und Nacht das Geld mit Rechen zusammenzuscharren [4]). Hatte der Erfinder der Jubiläen so außerordentliche Gnadenspende nur der Wende der Jahrhunderte vorbehalten, so bedachte doch schon

---

[1]) Ein lehrreiches Beispiel bieten die Straßb. Verhältnisse. C. Schmidt, Joh. Tauler, S. 9ff.

[2]) Vgl. Phil. Strauch, Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen (1882). Margarete betet für Ludwig den Baier, Heinrich ist dessen entschiedener Gegner. S. XXXVIII. LXX. 158.

[3]) „Non solum plenam et largiorem immo plenissimam omnium suorum concedemus et concedimus veniam peccatorum.“ Corp. jur. can. Extravag. commun. lib. V, tit. IX, cap. I.

[4]) Woker, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste (1878), S. 116, nach dem Chronisten von Asti.

1350 Klemens VI., daß es bei der Kürze des menschlichen Lebens, welche nur wenige zum hundertsten Jahre gelangen lasse, für die Kirche sich nicht gezieme, den Schatz des Erbarmens im Schweißtuche zu vergraben. Er glaubte daher der Bitte des römischen Volkes: „Herr, öffne ihnen deinen Schatz, den Quell lebendigen Wassers!“ nicht widerstehen zu dürfen. So proklamierte er das zweite Jubeljahr für das Jahr 1350 als neutestamentliche Erfüllung des alttestamentlichen Gebotes, und er wagte es, hierbei mit feierlichen Worten auf den hinzuweisen, „der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, der uns nicht mit vergänglichem Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teueren Blute als dem eines unbefleckten Lammes erlöset hat!“ [1]) Dahin war die Theorie vom Schatz der verdienstlichen Werke gediehen. Das Jubeljahr, welches mit der Zeit der Heimsuchung durch „das große Sterben“ zusammenfiel, ist übrigens für die Pilger in Rom verhängnisvoll geworden; wenige von ihnen haben die Heimat wiedergesehen.

In späterer Zeit, als päpstliche Bullen dafür sorgten, daß man auch daheim in Deutschland den Jubiläumsablaß erlangen konnte [2]), und als die Herolde dieser Gnade von Ort zu Ort zogen, drängte das Interesse, die Kraft, die Gültigkeit und Würdigkeit dieses Ablasses herauszustreichen, die Sorge um das innere Heiligtum der Gesinnung, um den Ernst der Buße und die Reinheit der Liebe immer mehr zurück. Die Predigten des Johann Paltz, auf der Grenze zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert gehalten [3]), lassen den großen Umschwung, der sich seit den Zeiten des Berthold in der Betrachtung vollzogen hatte, erkennen. Überall zeigt sich das Bestreben, dem Jubiläumsablaß die größten Wirkungen für das Seelenheil nachzurühmen. Paltz polemisiert

---

1) Das über Klemens VI. Gesagte schließt sich an die Ausdrücke der Bulle Unigenitus Dei filius an. Corp. jur. can. Extrav. comm. lib. V, tit. IX, cap. II.

2) Wie teuer diese Privilegien waren, vgl. Woker, S. 117.

3) Die Coelifodina coelestis und das Supplementum coelifodinae. Über dieselben ist zu vgl. Kolde, Joh. Staupitz. Ich benutzte die Erfurter Ausgabe vom Jahre 1502, gedruckt durch Wolfgang Schenck.

sogar gegen die, welche diesen Ablaß nur auf Erlaß der Strafe beziehen wollen [1]). Er billigt ausdrücklich die gemeine Rede, daß man im Jubiläus von Strafe und Schuld absolviert wird, indem er die Belehrung hinzufügt, daß der Papst in ihm die Vollmacht mit erteile, von allen Sünden zu absolvieren [2]). Aus dieser Voraussetzung ist es dann begreiflich, wenn Paltz wie ein Herold der göttlichen Barmherzigkeit auftritt, gleichsam mit Posaunenstößen die größten Sünder zur Bekehrung zu rufen.

Aber eben diese Predigten sind auch Zeugnisse dafür, daß bei den Fürsten wie beim Volke Widerspruch und Widerstand gegen den Ablaß sich regte, daß man in ihm eine Schädigung der Wohlfahrt, wenn auch noch nicht der christlichen Frömmigkeit erkannte. Schon sprach man von Betrügereien der Kleriker, zweifelte, ob das für den Türkenkrieg Gesammelte für diesen Zweck verwendet würde, klagte, daß durch die Indulgenzen die Länder von Geld entblößt würden; ja man unterstand sich, auf gewisse Sünden der Päpste jener Zeit hinzudeuten. Der rüstige Ablaßkämpe, der nicht zweifelte, daß alle diese Bedenken aus dämonischen Einwirkungen herrührten, hat, eines Artilleristen Sohn, die väterliche Kunst geistlich geübt und jene Einwendungen aus vielen Fenstern seines „Davidischen Turmes" niedergedonnert [3]).

---

[1]) Paltz antwortete denen, welche den Ablaß nur von der remissio poenae verstehen wollen: „Indulgentia dupliciter accipitur, uno modo stricte ac proprie, et sic solum extendit se ad pene remissionem. Alio modo accipitur large pro jubileo sive pro litera indulgentiali, et tunc non solum extendit se ad pene sed etiam ad culpe remissionem, quia in jubileo vel confessionali certis temporibus remittitur tam culpa quam pena." Suppl. celif., Bog. A, Bl. 4.

[2]) Zum klareren Verständnis macht Paltz dieselbe Unterscheidung wie oben, und sagt dann mit Bezug auf den Jubiläumsablaß: „Alio modo (sc. indulgentia accipitur) large pro jubileo vel pro litera indulgentiali includente jubileum, et tunc extendit se ad culpe et pene remissionem, quia communiter, quando papa dat jubileum non dat nudam indulgentiam, sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab (korrig. für ad) omnibus peccatis etiam quo ad culpam. Et sic culpa remittitur ratione sacramenti penitentie, quod ibi introducitur, et pena ratione indulgentie, que ibi exercetur." Celif., Bog. O, Bl. 3b.

[3]) Der Holzschnitt, auf dem Titelblatt des Supplementum celifodine,

Und doch lieferten die Thatsachen Gegenbeweise genug gegen solches Spiel des Mönchswitzes. Nicht alles, was durch Ablaß für die Armen einging, kam diesen zugute. Die Nürnberger Bürger z. B. erhielten im Jahre 1489 einen Ablaß für das Hospital bewilligt; 4500 Gulden kamen ein: diese sind sämtlich nach Rom geflossen trotz der Bitten der Bürgerschaft, ihr wenigstens 1000 Gulden für den milden Zweck, für den sie gesammelt waren, zu überlassen [1]).

Die Methode der Einsammlung verursachte freilich viel Kosten, die vom Ertrag in Abzug kamen. Eine Flugschrift vom Jahre 1522, deren Verfasser schon durch die evangelischen Grundsätze von Nächstenliebe und Liebesübung beeinflußt ist, führt uns den ganzen Apparat vor, der in Bewegung gesetzt werden mußte, um die päpstlichen Gnaden zu erhalten und auszunutzen [2]). Schon

---

zeigt einen aus Quadern gefügten Turm mit zahlreichen Schießscharten. Teufel umringen ihn angreifend. Aus den Scharten blitzen die Geschütze, von Engeln bedient. Dem Geschmack der Homileten jener Zeit entsprechend disponiert sich die Rechtfertigungsschrift zugunsten des Ablaß im Anschluß an das Bild: Aus dem ersten, zweiten, dritten u. s. w. Fenster gegen das erste, zweite u. s. w. Heer. — Unter den teuflischen Angriffen gegen den Ablaß findet sich auch der Vorwurf, daß die Unterthanen durch ihn verarmen. Aus dem vierten Fenster erfolgt hierauf der Kernschuß, daß sie „vielmehr reich gemacht werden an der Seele“. — An einer anderen Stelle begegnet Paltz dem Verdacht, der sich gegen das Leben der Päpste richtet, mit dem Appell an die Christenpflicht, von ihnen das Gute anzunehmen. Es war die Zeit Alexanders VI. — Die Klagen, daß die Länder durch den Jubelablaß von Geld entblößt würden, waren berechtigt; das läßt sich aus den Erträgen der Ablässe erkennen. In Hannover an der Kirche St. Georg brachte der von Alexander VI. ausgeschriebene Jubelablaß im Jahre 1503 die damals sehr große Summe von 3018 Gulden ein. Uhlhorn, Zwei Bilder, S. 17.

1) Priem, Geschichte von Nürnberg (1875), S. 124.

2) Der Titel: „Ermahnung zu den Questionieren abzustellen überflüssige Kosten“. Die Aufschrift: „Den wirdigen andächtigen Herrn, so von wegen der Armen und Spitale Gunst halten oder Almusen sammeln wünscht Johannes Schweblin, Diener der Armen, Gnad und Frieden Gottes“. Zum Schluß: „Geben zu Pfortzen am ersten Tag des Christmonats 1522“. Unterzeichnet: „Nam Episcopus“. — Auf dem Titelblatt ein Holzschnitt, welcher die Ausbietung des Ablasses darstellt. Geistliche ziehen mit dem Allerheiligsten vor-

um die Ablaßbulle zu erlangen, muß man mit schwerer Zehrung nach Rom reiten; den Kopisten, Notarien, Sekretären, Prokuratoren und anderen viele Dukaten schenken; dann blitzen, falls jemand der Bulle widerspricht, die Ungewitter des Interdikts; da sind Konservatoren und Prokuratoren nötig, um die erlangten Freiheiten zu beschirmen, was sie freilich wieder nur für 40 oder 30 Dukaten thun, und dann bedarf es doch, wenn der Papst mit Tode abgeht, neuer Bestätigung, will man nicht Revokation fürchten. Ist aber die Bulle ausgestellt, dann muß sie bei den Bischöfen transsumiert und vidimiert werden, was sich ungefähr auf 30 Gulden beläuft; hierauf folgen Summarien und Konfessionalien, das Volk über den Ablaß zu berichten und Mandate von den Bischöfen, daß die Pfarrer den Sammler zulassen, wofür alle Jahre 40 Gulden gegeben werden. Nach erlangtem Mandat erhalten Pfarrer, Kaplan, Meßner, Kollektoren auf Grund besonderer Jura die Hände auf; dann ist wieder große Zurüstung erforderlich, um den Sammler mit Stiefel und Sporn auszurüsten; die in den Wirtshäusern aufgewandte Zehrung will bestritten, der Schreiberlohn für die kaiserliche Freiheit bezahlt sein, obschon Fürsten und weltliche Stände den Spitälern geneigt sind. So bringt der Brief des Papstes mehr Kosten als Gewinn. Der Verfasser der Flugschrift meint, daß von 1000 Gulden, die für die Armen gesammelt sind, nicht 10, wollte Gott 5, ihnen wirklich zunutze kämen. „Wenn ein Tyrann“, sagt er, „in unerhörter Wüterei die Armen beraubt, wird jedermann über Mord schreien; und niemand will betrachten, was großer Abbruch den Armen durch dies Verfahren geschieht!“

Der Ablaß war aber nur eine Wurzel an der Wucherpflanze dieser Finanzerei, die mit dichtem Geflecht aussaugend in die Nationalvermögen eindrang. Auch die für die Kreuzzüge gesammelten Gelder haben das Schicksal gehabt, in eine päpstliche Einnahme-

über; ein Mensch, in jeder Hand eine Schelle, läutet vor ihnen her. Ein knieender Mann bietet als Gabe ein Huhn und ein Schwein dar. Vor ihm steht ein gefüllter Sack mit der Aufschrift: „Umb gelt ein sack vol ablaß“; daneben ein mit Geld gefüllter Kasten. Auf die positiven Reformvorschläge der Schrift wird der folgende Aufsatz zurückkommen.

[illegible] „Herrn [illegible]“ [illegible][1].

„Sagt an, hêr Stoc, [illegible]
daz ir [illegible]
swenne [illegible] ze Lateran,
sô [illegible]
er seit uns [illegible]
unz [illegible]
ich wæn [illegible]
[illegible] pfaffen hant.
hêr Stoc, ir sît ûf schaden her gesant,
daz ir [illegible] narren.“

Wohl klagt ein Zeitgenosse, mit solcher Rede seien Tausende bethört worden, Gottes und des Papstes Gebot zu übertreten[2]; doch hat der den Staufern treu gesinnte Sänger als ein Seher gesprochen. Die Türkensteuer wurde auch für andere Kriege der Päpste erhoben, und schon 1248 sind Deutsche für den Zweck mitgezehntet, dem Papste gegen Kaiser Friedrich II. beizustehen![3] Noch auf lange haben dann die Saladinszehnten ein vom letzten Schimmer der längst vergessenen großen Aufgabe vergoldetes Motiv hergegeben, um Gelder zu sammeln, von denen auch nicht eines Mannes Ausrüstung besorgt ward[4].

Einer Steuer kamen, um vom Peterspfennig zu schweigen, der als einzutreibender Tribut überwiegend auf England und Skandinavien lastete[5], die Gelder gleich, welche für päpstliche Gnaden

---

1) Nr. 116 der Ausgabe von Pfeiffer. Die gleiche Befürchtung spricht sich in dem Gedicht über den „welschen schrin“ aus (Nr. 115).

2) Vgl. die Anm. in der Pfeifferschen Ausg. zu Nr. 116.

3) Heyne, Denkw. a. der schlesischen Kirchengesch. bei Woker, S. 47.

4) C. Wenck, Klemens V. und Heinrich VII., S. 52.

5) Woker, S. 32 ff., bes. S. 41 ff. Doch wurde 1200 dieser Tribut durch den Legaten auch aus deutschen Kirchen, Klöstern und Hospitälern eingezogen: Woker, S. 44.

gezahlt wurden. Denn da das päpstliche Recht ein Netz von Satzungen über alle menschlichen Handlungen ausgebreitet hatte, in welchem „göttlich Erlaubtes menschlich verboten, Verbotenes erlaubt ward“, so war die Zahl der Dispense, Privilegien, Absolutionen Legion [1]). Johann XXII., der den Detailhandel mit diesen Gnaden mit Meisterschaft und glänzendem Erfolge zu organisieren gewußt hatte, verdankte die päpstliche Kasse einen stromweisen Zufluß von Millionen Tropfen. Johann hinterließ 25 Millionen Goldgulden. Besonders einträglich waren die Dispense von Ehehindernissen, und wo sie keinen Ertrag versprachen, wurden sie nicht gewährt [2]).

Welche sittliche Schädigung aber folgte jenen päpstlichen Absolutionen, welche den unsittlichen Geistlichen mit 7 Groschen, dagegen Geistliche, welche einen Exkommunizierten beerdigt hatten, mit 8 Groschen büßen ließen! Wog die Sünde gegen kirchliches Gebot nicht schwerer als Gottes Gebot, wenn ein Blutschänder 5 Groschen, der Fälscher einer päpstlichen Bulle 17 oder 18 Gr. bezahlte! Sittlich widerwärtig war auch jene Finanzprozedur der sogen. Komposition. Sixtus IV. ermächtigte durch die Bulle Domini et salvatoris nostri seinen Legaten, über gestohlenes, zweifelhaftes oder durch Wucher erworbenes Gut in der Art zu „vergleichen“ (componere), daß die Schuldigen nach Abgabe eines Teiles von der Wiedererstattung des übrigen gestohlenen oder durch Wucher erworbenen Gutes absolviert und auch fernerhin nicht zur Erstattung verpflichtet seien [3]).

---

1) Sie wurden nach festen Sätzen bewilligt, welche im „Buch der Taxen apostolischer Pönitentiarie und Kanzlei“ verzeichnet waren. Johann XXII. (1316—1324) hat zuerst ein solches Verzeichnis zusammenstellen lassen. Das Taxbuch ist wiederholt unter den Augen der Päpste in Rom gedruckt. Über seine Echtheit ist zu vgl. Woker S. 65 ff.

2) Die Begründung ist cynisch. Vgl. Woker.

3) Woker, S. 102 f. 106 f. Man vgl. hiermit das Eifern Bertholds von Regensburg um Wiedererstattung (Pred. S. 55 u. ö.). Woker teilt S. 11 f. die Preise nach der in Döllingers Beiträgen zur Kulturgeschichte, Bd. II abgedruckten Taxrolle für eine große Zahl von Bistümern mit. Mainz wurde im 15. Jahrh. auf 27000 Gulden gesteigert (S. 12). Es hat in

Einer schonungslosen Ausbeutung waren die kirchlichen Institute und Ämter selbst ausgesetzt. Die Erzbischöfe hatten für ihr Pallium, die Bischöfe und Äbte für ihre Konfirmation hohe Summen an die päpstliche Kasse zu zahlen, seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts nach einer bestimmten Taxe. Salzburg und Mainz z. B. zahlten je 10000 Goldgulden, — mindestens 200000 Mark nach unserem Gelde! Die Romreise, welche der Empfang des Palliums nötig machte, steigerte diese Opfer. Die Bischöfe der alten Kirche hatten durch Verkauf köstbarer Gewänder gefangene Brüder losgekauft; bei diesen Bischöfen gegen Ende des Mittelalters kam es vor, daß sie die heiligen Geräte verpfändeten oder gar Armengut einzogen, um sich aus der Verschuldung zu befreien, welche die päpstlichen Forderungen veranlaßt hatten. Überdies fiel die Last derselben auch als Steuerdruck auf die Laien. Ein Mainzer Erzbischof weinte auf seinem Totenbett im Gedanken an die Ansprüche, welche sein Nachfolger an das arme Volk werde machen müssen, um die Kurie zu bezahlen [1]).

Was aus den Stellen des niederen Klerus an Annaten einging, mag wieder das Beispiel der Erzdiöcese Mainz zeigen. Aus ihr flossen einmal in einem Jahre 175000 Gulden in die päpstliche Kasse [2]). Seit aber vollends Innocenz III. das „göttliche Recht", über jedes Beneficium der ganzen Welt zu verfügen, entdeckt und sich und seinen Nachfolgern die Besetzung der geistlichen Stellen nach Belieben vorbehalten hatte, that sich eine neue Einnahmequelle auf. Wer eine Stelle erhielt, hatte eine Provisionsbulle, wer eine Zusicherung für die nächste Erledigung erhielt, eine Expectanzbulle zu bezahlen. Da die päpstlichen Provisionsbullen über den Kopf der Patrone hinweg über Stellen verfügten, so vermochten diese sich ihr Recht, aber wiederum nur gnadenweise, dadurch zu sichern, daß sie vom Papst einen Indult nachsuchten. Solchen Indult zu widerrufen, stand dem Papste frei-

---

demselben Jahrhundert die Summe von 25000 Gulden während eines Menschenalters siebenmal zu bezahlen gehabt (S. 17).

1) Woker, S. 22, nach Georgi, Gravamina advers. Romam (1725).

2) Woker, S. 27.

lich jederzeit frei. Ein Stellenmarkt war so in Rom etabliert, auf dem die Einkünfte der Ämter Unwürdigen in den Schoß fielen und von ihnen verpraßt wurden, während die, welche, schlecht bezahlt, den Dienst versahen, in eine Armut gerieten, die um so bitterer war, da man sehr gut wußte, wie die päpstlichen „Kurtisanen“ es sich wohl sein ließen [1]). Zur Verarmung der Klöster haben diese päpstlichen Ansprüche ebenfalls ihr Teil mit beigetragen. Die dem Deutschorden zugemuteten Opfer an Geschenken waren im 15. Jahrhundert so groß, daß die Briefe der Gesandten des Ordens, die in Rom verfaßt sind, von Klagen überflossen. Sie sprachen die Überzeugung ganz unverhohlen aus, daß man in Rom nur Geld haben müsse, um etwas durchzusetzen, vollends päpstliche Ungnade in „Süßigkeit“ zu verwandeln. Es kam vor, daß die Gesandten so ausgeplündert waren, daß auch Wucherer kein Darlehen mehr gaben, Gläubiger ihre Wohnung mit Beschlag belegten und einer aus der Gesandtschaft im Ekel und Unmut über dies Treiben Worte voll Zorn und Verachtung über „diesen irdischen Gott“ nachhause schrieb [2]).

Der Druck dieser Finanzwirtschaft ward von den Nationen schwer empfunden. Die Klagen der Deutschen verstummten im 15. Jahrhundert nicht; immer wieder kehrten die Beschwerden wieder; die Konzilien aber brachten keine Abhilfe [3]); erst als die Reformation eine Macht wurde, haben die gravamina der deutschen Nation Nachdruck bekommen.

---

[1]) Woker, S. 29 f. Eberlin von Günzburg sagt in dem Traktat „Klag und Antwort von lutherischen und bebstischen Pfaffen vom Jahre 1524“: „Wer hat die Pfründ mit Zinsen überlegt und beschwert, denn ihr Päpste und Bischöfe und die schnöden römischen Curtisan! Wir armen Pfaffen haben Wein gen Hof tragen und Wasser trinken müssen. Ihr habt den Kern genommen und uns die Spreu gelassen. Was sagt ihr von Auskommen, da ihr doch selbst die Pfründe ringert und beschwert mit Zinsen und Reservaten, daß kein geschickter Mann darauf bleiben kann.“ (Originaldruck, Bl. 7 b.)

[2]) Woker S. 54 ff. nach Auszügen aus den Briefen, welche die Gesandten von Rom aus an die Hochmeister geschrieben (veröffentlicht durch den Historiker des Ordens, Voigt, in Raumers histor. Taschenbuch, Jahrg. 4).

[3]) Planck V, 447. 463. 472. 475. 484 ff.

7.

Noch schädigender als der geschilderte Mißstand war es für die Wirksamkeit der Kirche, daß sie in den Klöstern weder ökonomisch noch sittlich leistungsfähige Organe behielt.

Hätten sich nur die Orden in ihrer inneren Kraft erhalten: sie hätten dann dennoch vermocht, äußere Schädigung zu überstehen; aber sie selbst waren von Entgeistung, zum Teil von Entsittlichung infiziert, und jener Finanzgeist, dessen verhängnisvolle Erfolge eben dargestellt sind, hatte auch sie ergriffen, um sie immer tiefer hinabzuziehen. Die Cisterzienser waren seit Anfang des 13. Jahrhunderts in dem Wendenlande, wo sie Kirchen und Schulen errichtet hatten, in den Besitz zahlreicher Patronate gelangt: jetzt wußten sie dies Recht sich selbst nutzbar zu machen, indem sie die Einkünfte der Patronatskirchen sich überweisen ließen und das Pfarramt durch karg besoldete Kaplane versahen. Auch der Arbeitstrieb, der sich eben im Bürgertum jetzt so mächtig entfaltet, welkte in dem Orden ab, der ihm einst so bahnbrechend gefolgt war. Ein Chronist des 15. Jahrhunderts findet es auffallend, daß vor 100 Jahren der Konvent zur Arbeit aufs Feld gezogen sei [1]). So fremd war schon die ruhmreiche Vergangenheit geworden. Von jetzt an werden die Ländereien verpachtet oder als Lehen vergeben, oder es werden industrielle Unternehmungen, Anlage von Mühlen u. dergl. angefangen, die mehr Gewinn als die einfache Landarbeit bringen, aber zugleich die Anlässe zum Streit mit den bürgerlichen Gemeinschaften vermehren. Ablässe ohne Zahl werden zuhilfe genommen, um die Einkünfte der Klöster aufzubessern; es wird den Wohlthätern des Klosters Anteil an den guten Werken des Ordens und ein feierliches Begräbnis verheißen; ja, es kommt vor, daß die Namen derer, welche eine Tonne Bier schenken, ins Klosterbuch mit dem Wunsche eingetragen werden: Seine Seele ruhe in Frieden! Aber alle Finanzkünste, alle Praktiken, alle Ablässe und Geschenke halten den Vermögensverfall nicht auf. Dieser äußere Verfall hängt, dies ist nun das Charakteristische, stets mit dem inneren zusammen und besteht mit Ge-

[1]) Mone, Quellen zur badischen Landeskunde III, 35.

nußsucht. Man pflegt des Leibes und klagt über schlechte Zeiten. Der Vermögensverfall des Klosters erweicht die Mönche keineswegs, auf die Extraspenden bei Tisch zu verzichten, und der Abt von Volkerode sieht sich genötigt, für „die im Weinberge des Herrn schwitzenden Brüder“ einen erheblichen Trunk als Erquickung festzusetzen. In manchen rheinischen Klöstern wird Weinschank etabliert; der Becher kreist unter dem Rollen der Würfel, und es werden Lieder gesungen, die sich nicht ziemen. Ja, es kommt vor, daß von Äbten Frauenbedienung gehalten wird. Um so schlimmer dies alles, da in Tracht und Gebaren der Anspruch eines um Gottes willen von der Welt abgesonderten Lebens aufrecht erhalten wurde [1]).

Zu der Üppigkeit kam die Habsucht, um von einer anderen Seite her die Hauptstütze des Mönchtums zu erschüttern: die persönliche Eigentumslosigkeit. Eigenbesitz, diese Grundlage einer in den natürlichen Gottesordnungen sich bethätigenden Sittlichkeit, mußte eine zerstörende Macht sein für ein Leben, das in der Verleugnung jener Ordnungen den Weg zur Vollkommenheit beschritt. Als die Gemeinsamkeit des Lebens zerfiel, die Mönche sich aus dem Kloster Privatbesitz zulegten, waren sie nicht mehr Asketen, wurden aber auch nicht Glieder der arbeitenden Gesellschaft. Der asketische Idealismus verblich, mit ihm erkaltete die Liebe, und die Klöster hörten auf, Stätten der Gastlichkeit, der Krankenpflege und der Barmherzigkeit zu sein. Als 1443 die Bauern in der Nähe von Kloster Sponheim infolge eines harten Winters ihr Vieh schlachten oder in die Wälder treiben mußten, war das Kloster so verarmt, daß es nicht einmal den Dörfern in nächster Nähe etwas beistehen konnte [2]).

Man könnte gegen dies Bild einwenden, daß es aus einzelnen dunkelen Zügen zusammengesetzt sei. Darum sei ausdrücklich auf die Monographieen über einzelne Orden hingewiesen. Für den Deutschorden stellt Voigt den Beginn des ökonomischen Verfalls seit dem 13. Jahrhundert fest, der schon 1420—1425 sämtliche

1) Winter III, 114. Ennen III, 756. Schneegans, Joh. Trithemius und Kloster Sponheim (1882), S. 35—58.

2) Schneegans, S. 57.

12 Balleien mit schweren Schulden belastet. Seit Mitte des 15. Jahrhunderts ist die Lage des Ordens völlig rettungslos. Der Umstand allein, daß eine so außerordentlich leistungsfähige Kraft ausnahmslos in jene Krisen hineingezogen wird, erweckt für die Versuche eines Janssen, das kirchliche und klösterliche Leben der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ins Helle zu malen, große Bedenken [1]).

Nichts ist vollends verfehlter, als wenn neuerdings Janssen uns glauben machen will, diesen Zuständen sei durch die Reformversuche, die sich an den Namen des Nikolaus aus Cues knüpfen, ein Ende gemacht und eine Zeit neuer Blüte voll Hingebung an das alte Ideal des Mönchtums und noch dazu voll Eifers für die Wissenschaften angebrochen. In Wirklichkeit sind jene Reformgedanken, von wie wohlmeinenden und persönlich frommen Männern auch unter den Bischöfen sie getragen wurden, überwiegend gescheitert. In Köln suchte Erzbischof Ruprecht die Dominikaner zu reformieren; 1469 leisteten sämtliche Brüder den Eid und lieferten ihren Privatbesitz aus, aber die Reform entbehrte aller nachhaltigen Kraft [2]). In Ulm hätte der Rat, dem die völlig verwilderte Geistlichkeit samt den Mönchen große Not machte, die Barfüßer gern reformiert, wie denn die Stadträte in jener Zeit der Sittenzucht sich öfter gegen Geistliche annehmen müssen; alles, was er erreichte, war, daß seine sittenpolizeilichen Anordnungen mit Einwilligung des Bischofs für die Geistlichen verbindlich gemacht wurden [3]). Durch das ganze 15. Jahrhundert wird Reform an den Cistercienserklöstern versucht, aber ohne durchzugreifen [4]). Dem gelehrten und frommen Abt Tritheim trugen seine Bemühungen, die Bursfelder Reformen im Kloster Sponheim durchzuführen, so viel Feindschaft und Widerwärtigkeit vonseiten der Mönche ein, daß er sich nicht entschließen konnte, in dasselbe zurückzukehren. Und eben dieser Tritheim, der an die Wiederbelebung

---

1) Voigt, Geschichte des Deutschordens I, 580 ff.

2) Ennen III, 771 ff.

3) Jäger, S. 501. 504 f.

4) Winter III, 131.

des Mönchtums in jener Zeit glaubte, dafür arbeitete und duldete, spricht sein Urteil über den Erfolg der Reformbestrebungen in der Klage aus: „Wo ist jene Reformation, welche Nikolaus von Cusa mit unglaublichem Eifer begonnen hat; wo sind jene schrecklichen Eide, mit welchen alle Äbte unserer Provinz sich zur regulären Observanz in die Hände des Cardinals vor dem Altar des heil. Stephanus in Würzburg verpflichtet haben! Siehe, 127 Abteien habt ihr in eurem Kapitel, von welchen kaum 70 unter der Reformation verblieben sind. Es giebt ohne Zweifel solche darunter, welche meinen, sie wären bestens reformiert, aber das Verhalten stimmt damit nicht überein. Sehet das Leben der Äbte und Mönche, wie es ohne Ehrbarkeit ringsum raucht. Was ich davon weiß, scheue ich mich auszusprechen.“ — Auch der Bursfelder Reformation weissagt er gleiches Schicksal: „Sie ist erst 80 Jahre alt und schon sind verschiedene Klöster in der Observanz nachlässig geworden; diejenigen aber, mit welchen es noch gut steht, werden, wie ich fürchte, innerhalb weniger Jahre ebenfalls sinken.“ [1]) Mit besonderer Renitenz wurden die Reformversuche in den Frauenklöstern abgewiesen, — eine Erscheinung, die in der Reformation wiederkehrt. Und doch haben sie zu der Verderbnis reichlich beigesteuert. Visitationen hatten das Widerwärtigste zu berichten [2]). Auch die Beghinen, die sich besonders der Krankenpflege gewidmet hatten, wurden an vielen Orten im 15. Jahrhundert zuschanden und zum Gespött des Volkes. In Ulm dagegen waren sie noch 1518 verpflichtet, zu Armen und Kranken zu gehen, und erhielten dafür eine Bezahlung, welche der Rat festsetzte [3]). In Norddeutschland bewahrte sie der Einfluß der Brüder des gemeinsamen Lebens vor dem Verfall [4]).

Daß es dahin kam, daß die Organismen, durch welche die Kirche Armen- und Krankenpflege geübt, untüchtig wurden und blieben, war nicht nur in dem Verfall begründet, sondern auch

---

1) Schneegans, S. 128—155.

2) Vgl. Winter III, 32 f. 118. Jäger, S. 493. 504.

3) Jäger, S. 497.

4) Uhlhorn, Zwei Bilder aus dem kirchl. Leben, S. 22.

durch das Unkräftige und Ungenügende der Versuche, dem Übel zu steuern, verschuldet. Dieselben verdienen nicht den Namen einer Reformation, kaum einer Reform. Wenn diese Maßnahmen, die häufig nur korrektionell waren, nun wirklich durchdrangen, wenn nun wieder die Kutte vorschriftsmäßig getragen, wenn das Privateigentum zurückerstattet, der Mechanismus der klösterlichen Frömmigkeitsübung wiederhergestellt wurde: der Geist, der lebendig macht, wurde damit nicht erweckt [1]). Es ist kennzeichnend, daß fromme und gelehrte Männer wie Tritheim sich hierüber so völlig täuschen, daß sie der wieder in Kraft gesetzten Mönchsregel die Macht der Erneuerung zutrauen konnten. Allerdings war dies Zutrauen nicht so unbedingt, daß nicht Tritheim eine große Revolution vorausgeahnt hätte [2]).

Dem aufdämmernden Tage ging zwar bis in die verderbte Klosterwelt fühlbar eine Bewegung der Geister voran, ein Eifer um die Wissenschaften, der mit den Zuständen seltsam kontrastierte. Aber es ist aus diesen Regungen des Humanismus durchaus nicht mit Janssen auf eine Blütezeit des kirchlich-christlichen Lebens zu schließen. Denn diese Mönche, die sich zum Studium drängen, haben an den geschilderten Zuständen nichts geändert. Eher ist zu vermuten, daß das Universitätsleben den Verfall des Klosterlebens hat beschleunigen helfen. Eine innige Verbindung zwischen dem Erkenntnistrieb, der damals erwachte, und dem christlichen Glauben hat sich nicht einmal in jenen edlen philosophierenden Mönchen wie Tritheim, noch weniger in Cicero citierenden Ablaßpredigern wie Paltz, sondern erst durch die Reformation vollzogen, welche den neuen Most nicht in die alten Schläuche faßte.

So allgemeinem Verfall gegenüber hat die Mystik noch einmal einen lebenskräftigen Spättrieb entwickelt, an dem neue wichtige Gesichtspunkte für die Liebesthätigkeit zum erstenmale hervortreten. In den Brüderschaften des gemeinsamen Lebens, welche in den Niederlanden aus Anregungen Gerhard Groots durch das Organisationstalent seines Nachfolgers Florentius hervorgehen, scheint

---

[1]) Uhlhorn, Zwei Bilder aus dem kirchl. Leben, S. 22.
[2]) Schneegans, S. 182f.

sich zunächst zwar die Askese zu verjüngen, die in den sich ablebenden Orden keine rechte Stätte mehr hatte. Aber wenn auch die Regeln dieser neuen Gemeinschaften Klosterregeln nachgebildet waren, so haben sie mehr pädagogische Bedeutung; hervorgegangen aus einem tiefen Bußernst, wollen sie den Brüdern ein Mittel für die asketische Selbsterziehung zur mystischen Gottesgemeinschaft sein, nicht ein Gelübde, das für das Leben bindet. Trotz aller Strenge gegen das eigene Ich ist deshalb dennoch in jenen Gemeinschaften weniger Gesetzlichkeit, mehr Milde, Weitherzigkeit und Freiheit; und wenn das kontemplative Leben auch das eigentliche Ziel der asketischen Bestrebungen ist und einseitig geschätzt, ja überschätzt wird, so fehlt doch jener ethische Zug nicht, welcher der Mystik eigentümlich ist und der jetzt die Richtung auf Seelenpflege nimmt. Die Übung der Barmherzigkeit bleibt so vor jenem Materialismus bewahrt, der im Armen ein Mittel zur Ausrichtung verdienstlicher Werke sieht, sie will vielmehr im Wohlthun auch erbauen, bessern, bekehren. So tritt hier jenes Moment der Liebesthätigkeit zum erstenmale kräftig auf, das die mittelalterliche Liebesthätigkeit vermissen ließ. An den Wendepunkten der Entwickelung macht es sich fortan geltend, an welchen der christliche Liebessinn sich auf seine Gleichartigkeit mit dem Sinne Christi besinnt und sich dadurch mit dem Eifer um Seelenrettung durchdringt.

Ein zweiter Zug, welcher die Brüder des gemeinsamen Lebens auszeichnete, war die Abwehr des Bettels und der Grundsatz, erarbeitetes Brod zu essen. Indem sie zugleich im Rückblick auf die erste Gemeinde in Jerusalem alle Güter gemeinsam besaßen, lenkten sie zu Prinzipien zurück, welche z. B. die Cisterzienser zu ihrem großen Schaden aufgegeben hatten. Allerdings blieb der Gesichtspunkt, unter welchem die Arbeit aufgefaßt ward, der asketische. Den alten Organisationen der Kirche ähnlich waren hiermit neue, für die Liebesthätigkeit tüchtige Organisationen geschaffen. Die Stifter selbst glänzten als Vorbilder. Groot blieb dem alten mystischen Grundsatz getreu, der Kontemplation sich gern zu entziehen, wenn es gelte, dem Nächsten zu dienen. Arme, die er zu Tische lud, bewirtete er dann auch mit geistlicher Kost; besonders ist die Fürsorge für die armen Studierenden, die Kleriker,

welche sich in den Schulen noch weiter bilden wollten, von ihm und seinen Geistesgenossen beschirmt. Im Hause des Florentius hat Thomas von Kempen gewohnt und Wohltat genossen. Auch in der Krankenpflege trat der aufopfernde Zug hervor. Einen von der Pest ergriffenen Freund pflegend, hat sich Groot selbst die tödliche Krankheit zugezogen. Auch unter den Brüdern herrschte der Sinn der vollkommenen Liebe, die von sich selbst absieht: ama nesciri war Grundsatz [1]).

Die Windesheimer Kongregation, welche von diesen Bestrebungen ausging, hat sich mit dem Geist derselben durchdrungen und als ein Sauerteig reinigend auf viele Klöster in den Niederlanden, Frankreich und Deutschland gewirkt. Die Bestrebungen für Volks- und Jugendbildung aber hat sie sich nicht angeeignet [2]). Die Bruder- und Schwesterhäuser sind Träger dieser Aufgabe geblieben bis zur Zeit der Reformation. Schon im Beginn derselben zeigte es sich, daß die lebendigen Quellen, aus denen jene Verbrüderungen ihre Kraft genommen, im Versiegen waren [3]).

8.

Für die Thätigkeit der Städte bietet das 15. Jahrhundert eine Reihe neuer Erscheinungen. Der Trieb zu genossenschaftlichem Verband, an dem wir eine verjüngende Einwirkung auf die asketischen Kreise beobachteten, war ja in den Städten längst zum Lebenstrieb neuer sozialer Bildungen geworden. Die Zünfte, mit zur Teilnahme an der Regierung gelangt, haben im 15. Jahrhundert ihre Blütezeit. Hilfsleistung wird auch ferner von ihnen geübt. Zu den älteren Spitälern und Siechenhäusern treten auch jetzt immer noch neue Anstalten hinzu, und allen kommt die Sparsamkeit, wenn man sich ihrer im Stadthaushalt befleißigt, die zunehmende Ordnung durch Rechnunglegung zugute [4]). Und wie sehr die geistigen Mächte in der Kirche durch eine mechanisierte und

---

1) Das Obige nach dem inhaltreichen Aufsatz Hirsches über die Brüder des gemeinsamen Lebens in Herzogs Real-Enc., Bd. II.

2) Hirsche a. a. O., S. 697.

3) Vgl. den Traktat „Summa der h. Schrift“, herausgeg. von Benrath.

4) Schmoller, Straßburg zur Zeit der Zunftkämpfe, S. 68. 72.

abergläubige Andacht beeinträchtigt wurden: auch so noch behielt die Kirche einen breiten, wenn auch nicht tiefen Einfluß auf das Volksleben. Wie die Zünfte, so stehen auch die Bruderschaften, deren Zahl sich im 15. Jahrhundert außerordentlich steigert, in engster Verbindung mit dem Heiligenkult und der Messe. Neben der leiblichen Hilfe, die die Mitglieder einander oder den Armen gewähren, hat der Beistand, den man sich durch Gebet und gute Werke zur Erlösung aus dem Fegefeuer leistet, eine Hauptstelle [1]. Es ist aber charakteristisch, daß gerade die Brüderschaft, welche überwiegend aus Geistlichen bestand und das Gebet für die Seelen im Fegefeuer zu ihrer besonderen Aufgabe machte, vor anderen in Verfall geraten und vielfach am Wohlleben zugrunde gegangen ist. Der Volkswitz hat das Andenken an dies Leben des Kaland bis heute bewahrt [2].

An den gesteigerten Notständen, welche Epidemieen — die Pest kehrt seit 1349 in nicht zu großen Zeiträumen immer wieder — und sittliche Schäden, die letzteren von großer Schwere, verursachten, bewährte der Samaritersinn jenes Vorrecht der Liebe, an allem einen Anlaß zum Wachstum zu haben. In einigen Städten werden Waisenhäuser gegründet, und seit dem Ende des 14. Jahrhunderts wird ein ursprünglich romanisches Institut in die Kinderpflege mit hinübergenommen, das Findelhaus. Gewöhnlich hatte man verwaiste oder verlassene Kinder in Klöstern oder Spitälern, besonders auch bei sogen. Müttern untergebracht; jetzt aber werden in verschiedenen deutschen Städten Findelhäuser gebaut, in Ulm (1386), Freiburg, Eßlingen. Der Gründung solcher Häuser begegnen wir dann auch im 15. Jahrhundert. Sie werfen zuweilen ein grelles Licht auf die Sittlichkeit der Zeit. In Augsburg wurde 1471 ein Haus für die Findelkinder erkauft; das war gerade in jenen Jahren, in welchen mit dem Reichtum die

---

[1]) Näheres über die Bruderschaften bei Wilda; Maurer, Städteverf. III, 51 ff.; Kriegk, Deutsches Bürgertum, S. 162; Ennen III, 792; Michelsen II, 148; Ratzinger, S. 286; Uhlhorn, Zwei Bilder aus dem kirchl. Leben, S. 23. 70.

[2]) Die erste Kalandsgilde Deutschlands ist die in Aschersleben (Hartwig, S. 160). Vgl. auch Wilda, Michelsen, Uhlhorn, Hüllmann (Bd. IV).

Üppigkeit und Sittenlosigkeit überhand nahm. Das Ulmer Hospital erhielt viele Pfleglinge, als tiefe Verschuldung manchen Bürger trieb, sein Heimwesen, auch Weib und Kinder zu verlassen. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts befanden sich 200 Findlinge in der Pflege des Ulmer Hauses [1]); wir vernehmen das Anklopfen der sozialen Sünden und Nöte, an deren Ausbrüchen die Reformation zu tragen bekam.

Für Gefallene hatte es wohl vereinzelt schon früher Büßerinnenhäuser gegeben, so in Köln [2]); jetzt werden dieselben häufiger gegründet, auch der für die katholische Ethik charakteristische Weg zur Besserung wird eingeschlagen, die tief gesunkenen Mädchen durch Verheiratung zu retten [3]). Für manche Not, für welche gegenwärtig im Namen der Barmherzigkeit wie durch Anordnung des Staates viel geschieht, ist dem Mittelalter der Blick noch nicht aufgegangen. Über dem Taubstummen war das „Hephata" noch nicht gerufen; arme Blinde brachte man in Deutschland gewiß meist in den Spitälern unter, während es in Paris schon im 13. Jahrhundert eine besondere Anstalt für sie gab [4]). Wahnsinnige und Blöde wurden wohl öfters in Spitäler aufgenommen; war der Zustand gefährlich, so brachten die abergläubischen Vorstellungen von der Stärke der Unglücklichen es mit sich, daß man sie gleich Gefangenen behandelte [5]). Für Gefangene wurde Almosen und Speise gesammelt, die Wohlthat der Seelsorge ward ihnen nicht. Dem Missethäter, der hinausgeführt ward, zeigte man von einem bestimmten Orte aus etwa das Bild des Gekreuzigten.

Dagegen fängt der Bürgersinn an, Rücksicht auf die Armen der bürgerlichen Gemeinde zu nehmen. Es wurde wieder an die Hausarmen gedacht [6]); die Präbendare, Pfründner in den Hospi-

1) Jäger, S. 487.

2) Ennen III, 830.

3) Hüllmann, Bd. II giebt mehrfache Beispiele.

4) Ratzinger, S. 297.

5) Griesinger, Pathol. und Therapie der psych. Krankheiten (2. Aufl.), S. 520.

6) „Veri pauperes, in quibus manifesta signa paupertatis et inopiae apparent et mendicare erubescunt hostiatim." Ennen nach Kal. apost. fol. 78.

tälern bestanden zum Teil aus den alten Bürgern der Kommune; der Stadtrat verpflichtete hier und da den Stadtarzt zur Behandlung der Kranken des Hospitals. Anfänge der Armenpflege auf der Basis der Gemeinde werden wir hierin erblicken dürfen, die der Reformation eine Anknüpfung darboten; die Bedeutung einer Reform haben sie nicht. Zu ihr fehlten dem Bürgertum wesentliche Voraussetzungen. Es war natürlich unfähig, die sittlichen Motive der Liebesthätigkeit zu reinigen, und auch die volkswirtschaftlichen Grundsätze, welche vom Recht der Kirche aus das Mittelalter beherrschen, behielten ihre Geltung für die einschlagenden sozialen Gesichtspunkte. Der Bettlernot mit dem Unfug, der sich an sie anhängte, suchten manche Städte dieser Periode durch Bettelordnungen zu steuern [1]: man versah die Berechtigten mit einem Abzeichen, wies die Fremden durch den Bettelvogt aus der Stadt; auch das Reich schlug sich mit einer Polizeiordnung ins Mittel, aber die stets wachsende Flut der Vaganten war durch nichts zu vermindern. Der Baseler Bürger Pamphilus Gengenbach hat ihrer 20 Arten aufgezählt und geschildert [2], alle erfahren in den Künsten der Täuschung. Und doch war die Bettlernot nur eine Erscheinung kranker sozialer Zustände. Die Spannung von Arm und Reich wuchs, Unruhen in den Städten, zum Teil mit blutigem Ausgang, wie in dem Kölner Aufstand von 1513, deuten auf eine Gärung in den niederen Ständen [3]. Schlimmer noch

---

1) Die Nürnberger Bettelordnung (um 1478 entworfen) verbietet, daß Kinder über 8 Jahren auf den Bettel mitgenommen werden. Diese sollen vielmehr in einen Dienst gebracht werden. Den verschämten Bettlern wird es als Gunst gewährt, in den ersten Abendstunden betteln zu dürfen; doch sollen sie Licht und ein Zeichen mit sich führen. Kriegk, Deutsches Bürgertum, S. 146.

2) Vgl. den Aufsatz von Pfaff über die Landstreicher und Bettler in Schwaben (Zeitschr. für Kulturgesch. 1857, S. 431). Die Schrift Gengenbachs, ein Gedicht mit dem Titel „liber vagatorum" erschien im Jahre 1509. Sie ist in den folgenden zwei Jahrzehnten fünfmal abgedruckt; zwei dieser Ausgaben sind von Luther bevorwortet (Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation, S. 1).

3) Ennen III, 659 ff. Für Augsburg vgl. Roth, Augsburgs Refor-

als um das Proletariat der großen Städte war es damals, anders als heute, um die ärmere ländliche Bevölkerung bestellt. Jenes kanonische Recht, das uns Janssen als so beglückend schildert, hat an der Unfreiheit des landbebauenden Arbeiters nichts geändert. Die Härte, mit welcher die Kirche selbst ihre Rechte beitrieb, die Ausdehnung dieser Rechte über allen Grundbesitz, die Verarmung der Klöster, die Finanzerei der Päpste, — dies alles ist mit dazu ausgeschlagen, das Los des armen Bauern schwer zu machen. Andere Ursachen haben nach derselben Seite gewirkt: Preissteigerungen, Großhandel, die innerdeutschen Wirren, die Kriege und Fehden, der Druck der Grundherren, es steht dahin, ob auch das römische Recht; die Lösung dieser Frage ist keine theologische Aufgabe. Das aber geht aus der Darstellung der Leistungen der Kirche hervor, daß sie auch in sozialer Hinsicht ein Doppelgesicht hat. Indem sie Segen brachte, hat sie auch Elend gebracht; indem sie die Armen pflegte, hat sie die Armut groß gezogen. Wie ungerecht es wäre, der Kirche das hereinbrechende Verhängnis der sozialen Revolution allein schuld zu geben, so hat sie doch, obschon unbewußt, in simplicitate, zu dem Brande dieser Revolution ihr Scheit mit hinzugetragen.

Das Ergebnis des Überblicks über die letzte Periode der mittelalterlichen Armenpflege läßt sich in dieselben Worte fassen, mit welchen Cruel in seinem trefflichen Buch die Predigt desselben Zeitraumes kennzeichnet: Materiale Blüte, idealer Verfall. Um des letzteren willen wartet auch diese Thätigkeit der Kirche, wie jede andere, auf die Reformation.

---

mationsgesch., S. 18ff.: die von den Webern veranlaßten Unruhen; S. 30ff.: über die Spannung zwischen den Bischöfen und Bürgern.

2.

Vertiefung der Zwinglischen Sakraments- und Tauflehre bei Bullinger.

Von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer in Hinwell. 1)

Joh. Jakob Simmler hat in seiner Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte (Zürich 1767)²) ein Erstlingsschriftchen H. Bullingers veröffentlicht, ein Sendschreiben an Heinrich Simmler, Bürger zu Bern, „vom Tauf". Dasselbe enthält die originellen Gedanken Zwinglis aus der Streitperiode in so ausgeprägter Gestalt, daß, wenn das Schriftchen wirklich schon Ende 1524 oder Anfang 1525 geschrieben wäre, wie Simmler aus der Paginierung des das Original enthaltenden Codex glaubt schließen zu müssen, die Priorität in der schriftlichen Produktion jener Gedanken Bullinger und nicht Zwingli zukäme. Dies ist nun schon an und für sich unwahrscheinlich, und der Inhalt des Sendschreibens selbst beweist das Gegenteil. Nicht nur hat die Disputation mit den Wiedertäufern vom Januar 1525, welcher Bullinger beiwohnte, schon stattgefunden (a. a. O., S. 108), sondern Hubmeyers Schrift vom Christlichen Tauf der Gläubigen, im Sommer 1525 abgefaßt, ist ebenfalls schon weit verbreitet und allgemein bekannt. Bullinger citiert ja den Mann im Sendschreiben (S. 107) als „Dr. Filzhut v. Waldshut". Nun wissen wir, daß wenigstens Zwingli dies Buch erst im Oktober zu Gesicht bekam, und daß er dann noch im Spätjahr seine Widerlegung schrieb, in der er das gute Recht der Kindertaufe namentlich auf

---

¹) Vgl. Jahrg. 1882, H. 2, S. 205 ff.; 1883, H. 1, S. 155 ff.; und H. 3, S. 610 ff.

²) Bd. II, 1. Tl., S. 90 ff.

die wesentliche Einheit des sogen. Alten und Neuen Bundes stützte, hierdurch dem von der Beschneidung hergenommenen Analogiebeweis einen festen Halt gab und sich so den Weg bahnte, von der blaß historischen Frage, ob schon die Apostel Kinder getauft, als von einer nicht durch den ausdrücklichen Buchstaben der Schrift mit absoluter Sicherheit zu entscheidenden eher absehen zu dürfen, — ein Beweisverfahren, worin ihm Bullinger in dem genannten Sendschreiben getreulich folgt. Dieses kann also, da dessen Abhängigkeit von den Zwinglischen Schriften kaum in Abrede zu stellen ist, unmöglich vor dem Spätjahr 1525 verfaßt sein, und dies war (nach Pestalozzi, B. Haller, S. 25f.) gerade der Zeitpunkt, wo die Wiedertäufer, vor denen Bullinger Simmlern warnen möchte, auch in Bern zu rumoren anfingen.

Genau nach dem Zwinglischen Vorgang setzt Bullinger die Taufe in gar keine Beziehung zum individuellen Glaubensleben, als hätte sie auf psychologischem Wege Erbauung zu bewirken, Gnade zu vermitteln, zu trösten, zu versichern, gegen Anfechtung zu stärken. Sie ist ihm vielmehr Zeichen der angeerbten Bundesgemeinschaft von wesentlich verpflichtender Natur, Kokarde des Bundesgliedes, dem eidgenössischen Kreuz vergleichbar. Der Bund ist der einige, mit Abraham geschlossene und auch auf seinen Samen, zunächst den leiblichen, in der Folge aber auch den geistlichen, sich erstreckende. Auf der Grenzscheide der beiden Hauptperioden, des sogen. Alten und Neuen Bundes, steht Johannes, den Bundesmittler Christus, dessen Bundesblut („jedes Gemächt tritt durch Todesfall in Kraft!") schon durch die Beschneidung angedeutet war, verkündigend; nun dieser selbst in die Welt kommen sollte, hörte die blutige Beschneidung, dies Schattenbild des Zukünftigen auf, und an ihre Stelle kam mit gleicher Bedeutung die Taufe. „Das Blut Christi gstelt alles Blut", statt dessen haben wir nun „ein fründlich Zeichen" [1]). Die Kontinuität des Werkes Christi und

---

1) Vgl. im Kommentar zu Kol. 2: Die einstige Beschneidung bedeutete: die Gläubigen werden durch das Verdienst des Blutes des verheißenen Samens in die Gnade aufgenommen, gerechtfertigt und sodann auch zu einem neuen Leben verpflichtet, und die Bedeutung der Taufe ist die nämliche; und zwar

Johannes ist dadurch erwiesen, daß Jesus sich selbst von Johannes taufen ließ „uns zu einem Vorbild und zu einer Einigkeit des Christenvolkes“ (Eph. 4), ferner dadurch, daß er wie Johannes lehrte und durch seine Jünger auch taufen ließ. Der Auferstandene und seine Apostel haben die Einheit des Bundes, trotz dessen nunmehriger Ausdehnung auf die Heiden, dennoch des bestimmtesten festgehalten, Gott selbst hat die Berechtigung der Heiden durch zuvorkommende Geistesausgießung z. B. bei den Hausgenossen des Cornelius erwiesen; so kam denn nach Christi Willen und nach übereinstimmender Lehre der Apostel folgerichtig an die Stelle der Beschneidung für den ganzen Umfang der Kirche als Bundeszeichen die Taufe. Die Kontinuität mit der Beschneidung ist durch Paulus (Kol. 2, 10) und diejenige mit der Johannestaufe Apg. 19 (am Anf.) bezeugt [1]). Das Recht der Kinder, zur Taufe zu gelangen, steht demjenigen der Erbberechtigung unmündiger Kinder völlig gleich; wie eine Enterbung erst bei unwürdigen Erwachsenen denkbar, so kann auch erst bei solchen von einem Aus-der-Gnade-fallen die Rede sein. So lange der Bund nicht gröblich verletzt wird, bleibt er in Gültigkeit.

Auch noch in der berühmten Schrift vom Jahre 1530 „Von dem unverschambten Frävel und unwahrhaften Lehren der Wiedertäufer, 4 Gesprächbücher“ [2]), geht Bullinger ganz mit dem ursprünglichen Zwingli einig. Bei Johannes, Christus und den Aposteln findet er nur eine Lehre, also auch nur eine Taufe. Er nennt die Johannestaufe eine Taufe auf Christum, den Vollender. Die göttliche Natur Christi sei es vornehmlich gewesen, auf die Johannes getauft, und von dieser sei die Trinität ungeschieden. Übrigens beweise seine Vertrautheit mit dem Dreieinig-

---

(bemerkt Bullinger zu Apg. 19) schon der Johannestaufe, indem diese schon in remissionem peccatorum, nicht etwa im Unterschied von der späteren christlichen bloß in poenitentiam vollzogen ward (Mark. 1, 4).

1) Bei dem zu letzterer Stelle Bemerkten ist nicht recht ersichtlich, ob Bullinger eine einmalige Taufe oder nur einerlei Taufe annimmt, wahrscheinlich doch mit Zwingli ersteres.

2) Sie erlebte mehrere Auflagen und Erweiterungen und erschien endlich anno 1560 gänzlich umgearbeitet unter verändertem Titel in 6 Büchern.

keitsmysterium das Gesicht bei der Taufe Jesu und Joh. 3 am Schluß.

Den pharisäischen Sauerteig des Anabaptismus legt er richtig bloß, indem er auf den Einwurf, Kinder wüßten nichts von ihrer Taufe, Erwachsene aber könnten Gott bei der h. Handlung Reinigkeit und ein Leben ohne Sünde geloben, antwortet: „Dazu braucht man das Wasser nicht, es sei denn, daß man das Heil an ein Element binde und dann folgerichtig dazu komme, sich um des äußeren Werkes willen für rein und heilig zu halten. Das eben sei das Gift. Eine solche Kirche ohne Sünde, die nicht mehr im Fleisch sei, wollten die Täufer sein; wo dann aber der verlorene Sohn bleibe und das verlorene Schaf, und der Acker, der Korn und Unkraut trage, und das Netz, das allerlei Fische aufnehme, und die Hochzeit darin männiglich sitze?"

Gegen Mißdeutung der Beschneidungsanalogie verwahrt sich Bullinger mit dem Satz: „Nicht die leibliche Geburt macht Christenkinder zu Gotteskindern, sondern Gottes Verheißung. Drum ist auch allfällige Unwürdigkeit der Eltern kein Hindernis der Taufe [1]). Anderseits ist ein Absterben vor der Taufe kein Hindernis der Seligkeit, denn die Reinigung Christi durch den Geist, die in Kraft der Verheißung unabhängig vom äußeren Zeichen erfolgt, ist das Prius. Das Äußerliche ist am Ende doch nur ein Teil der Sache, darin ihre Kraft nicht beruht; die hervorragende Hauptsache ist ein großes Geheimnis, und dieses macht das Ganze zu einem hochwürdigen Sakrament der Sündenvergebung und der Wiedergeburt."

Ausgehend von der Voraussetzung, daß die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten, und dieselbe, einerseits durch die behauptete Parallelisierung in den apostolischen Schriften, anderseits

---

[1]) Es ist freilich sonderbar, wie nicht die leibliche Geburt, sondern die göttliche Verheißung den Ausschlag geben soll, und wie diese sich thatsächlich zu wiederholten Malen von der physischen Abstammung emanzipiert, so schon bei Esau und dann wieder beim Übergang des Reiches Gottes an die Heiden; wie sie dann aber doch wieder auch bei den Heidenvölkern ihren Bundessegen an die Abstammung knüpft und die Taufe aller innerhalb der Christenheit Geborenen legitimiert, gleichviel, ob sie im partikularen Ratschluß zu den Erwählten gehören oder nicht, also ganz wie bei Israel.

durch die mit beiden Gebräuchen verbundene Namengebung stützend, findet es Bullinger, abgesehen von den gewöhnlichen Argumenten, auch darum wahrscheinlich, daß schon die Apostel Kinder getauft, weil sie sich stets sehr ans Alte Testament angelehnt und „ihre Händel gericht't auf den Anlaß, Grund und Vorbild des Alten Testamentes“.

Waren die bisherigen Erörterungen Bullingers, wie diejenigen Zwinglis in der Streitperiode, hauptsächlich von dem Bestreben, die Kindertaufe zu rechtfertigen, beeinflußt, so wendete sich später sein Interesse der Sakramentslehre überhaupt in umfassenderer und tieferer Weise zu, und die fruchtbaren Keime, welche diesfalls in Zwinglis letzten Schriften niedergelegt waren [1]), fielen bei ihm auf empfänglichen Boden. Noch einen Schritt weiter führten ihn endlich die Verhandlungen mit Calvin, deren Frucht der Consensus Tigurinus war, und deren Einfluß bei der letzten vollendeten Lehrdarstellung in den Dekaden schon mitgewirkt hat. Es ist von Interesse, zu sehen, welche Ausbildung die Grundlinien späterer Zwinglischer Auffassung bei Bullinger, noch ganz abgesehen von Calvinschen Gesichtspunkten, erhalten haben. Im Jahre 1545 verfaßte er zu näherer Begründung der „wahrhaften Bekanntnuß der Dieneren der Kirchen Zürich, was sie gloubend und leerend, insonderheit aber vom Nachtmahl“ in Opposition gegen Luther eine lateinische Schrift de sacramentis, die den Zwinglischen Standpunkt noch entschieden vertrat, und an der Calvin, dem Bullinger sie zuerst übersandte, allerlei auszusetzen fand. Die Korrespondenz, die sich darüber entspann und die endlich zum Consensus führte (1549), ist noch vorhanden und giebt einen deutlichen Einblick in die Differenzpunkte. Die Schrift selbst ließ Bullinger nicht drucken, sie ist auch in Zürich in Abschrift nicht vorhanden; hingegen gab sie Joh. a Lasco, der das Manuskript von Bullinger erhielt, zu London Anno 1551 doch noch heraus auf ausdrückliches Verlangen des Erzbischofs Cramner, ohne Bullingers Vorwissen, unter dem Titel: „Absoluta de Christi domini sacramentis

1) Vgl. meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre in dieser Zeitschrift 1882, Heft 2, S. 268ff.

et ecclesia ejus tractatio" (Pestalozzi, Bullinger, S. 638). Das Buch war mir nicht zugänglich; es ist nicht zu verwechseln mit einer 1552 erschienenen Schrift von Lasco selbst, ähnlichen Titels und Inhalts. Bullinger bemerkt zwar in einem Verzeichnis seiner Schriften [1]): „quae necessaria mihi videbantur, in Decades transtuli"; allein ein Einblick in die Schrift selber wäre eben darum interessant, weil sie, wiewohl ohne Zweifel hauptsächlich auf die Abendmahlslehre sich beziehend, Bullingers genuin Zwinglischen Standpunkt noch zum Ausdruck brachte und Calvins Widerspruch deshalb hervorrief. Es blieb mir nun nichts anderes übrig, als das Material für eine zusammenhängende Darstellung der Bullingerschen Tauflehre in ihrer früheren Phase aus den zahlreichen, aus dieser früheren Zeit stammenden Kommentaren zusammenzusuchen.

Was zunächst die Exegese der in Frage kommenden Schriftstellen anbetrifft, so stimmt sie mit derjenigen Zwinglis in der Regel überein. Auch Bullinger denkt nicht überall, wo im Grundtext *βάπτισμα* steht, an das Tauffakrament, sondern versteht z. B. 1 Petr. 3, 21 ganz allgemein den spiritus vivificus Christi, die vis fidei, spiritus et virtus Christi, Christus ipse, oder auch die aqua vitae qua nos lavit a peccatis, mithin überhaupt das neue Lebensprinzip. Vergleicht man damit die Definition, die Bullinger zu Apg. 19 dem h. Geist giebt, fidei maxima vis quae ex spiritu est, conscientiae securitas, so kommt es also in der That auf dasselbe hinaus, wie wenn Zwingli 1 Petr. 3 unter *βάπτισμα* den innerlichen Herzensglauben versteht. Apg. 19 denkt Bullinger ebenfalls mit Zwingli an den baptismus doctrinae, den die Johannesjünger empfangen, aber nicht recht begriffen, und auf den allein nun, nicht auf das elementum aquae Pauli nähere Erläuterung sich beziehe. Er legt, wie sein Vorgänger, ein großes Gewicht darauf, daß es V. 3 nicht heißt: *ἐν τῷ I. βαπτίσματι*, sondern: *εἰς τὸ I. βάπτισμα* und bemerkt mit Bezug auf Zwinglis Anschauung von der erst durch Paulus

---

1) Bei J. H. Hottinger, Schola Tigurina, im 1. Anh. Biblioth. Tigurina unter „Bullinger".

vollzogenen, nicht etwa wiederholten Wassertaufe: „Hunc vere nodum ad hunc fere modum primus solvit felicis memoriae clarissimus vir Zwinglius". Noch weniger trägt Bullinger Bedenken, in Joh. 3, 5. 1 Joh. 5, 6. Hebr. 10, 23 aqua allegorisch zu deuten, sei's von der coelestis doctrina, die mit Recht so heißen könne ob puritatem et quod reficiat ac fluat, sei's vom Geist wegen seiner Reinigungs- und Belebungskraft, wie er denn das „am Leibe gewaschen mit reinem Wasser" (Hebr. 10) als eine figürliche Redeweise bezeichnet, wobei Paulus doch nichts anderes meine, als die innerliche Reinigung durch den einen Glauben, also ganz dasselbe, was auch mit dem „gereinigt im Herzen vom bösen Gewissen". Ganz übereinstimmend sagt auch Zwingli, unter Anspielung auf die äußeren nutzlosen Lustrationen rede Paulus von der Reinigung des Gewissens oder der Unschuld des Lebens, während er hingegen bei 1 Joh. 5, 6 origineller an die historische Taufe Jesu im Jordan und an alles, was dabei vorfiel, denkt. Man sieht, auch Bullingern beherrscht bei seiner Exegese die Scheu, dem Wasser zuzuschreiben, was nur dem Geiste zukommt, daneben läßt sich aber doch das Bestreben erkennen, neben dem „ἀσυγχύτως" gleichsam dem „ἀδιαιρέτως" sein Recht widerfahren zu lassen; das zeigt die Bemerkung zu Apg. 2: „Wenn man nicht nur vom bloßen Wasser, sondern de toto Dei instituto rede, so seien die Ausdrücke „lavacrum regenerationis" und „aqua mundificans et peccata abluens" wohl zulässig", und zu Tit. 2: „Vere renovat, abluit, purgat, regenerat vivificat et sanctificat gratia Spiritus sancti, renovat autem, abluit, purgat, regenerat, vivificat et sanctificat etiam baptismus, quod illius ministerio Deus in dispensandis donis suis propter infirmitatem nostram utatur". Ein Übergang zur Würdigung des sakramentlichen Aktes in seiner, Innerlichkeit und Äußerlichkeit zusammenfassenden, Totalität [1]) macht sich auch darin bemerkbar, daß Bullinger durchaus nicht alles Wassertaufen ohne Unterschied vermengt und darum Hebr. 6, 2 gar nicht die h. Taufe (als welche nur eine Eph. 4, 5), sondern

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre, S. 228 f.

die Lustrationen der Juden verstanden wissen will, während Zwingli hier allgemein von dem baptismus aquae redet, dem die Hebräer zu viel beimaßen, ohne ausdrücklich zu sagen: die christliche Taufe ist hier nicht gemeint, auch nicht als Wassertaufe [1]).

Was nun die Bedeutung des Sakramentes anbetrifft, so anerkennt Bullinger eine solche für die sichtbare und für die unsichtbare Kirche. Durch die communicatio sacramentorum wird allerdings zunächst die ecclesia als visibilis konstituiert. Weil die Aufnahme in diese ein äußerlicher, menschlicher Initiative anheimgegebener Akt ist, dabei die Taufe als legitimer Ritus gilt (communis solemnis mos seu inscriptio), ist dies Sakrament zunächst Symbol der äußerlichen Kircheneinheit, weshalb, wer diese zerstört, oder den kirchlichen Frieden gefährdet, gegen die h. Taufe sündigt [2]). Allein so sehr bei der Administration derselben nur äußerliche Merkmale der Zugehörigkeit zur Kirche entscheiden können — Bullinger nennt die Blindheit derjenigen groß, welche „nescio quibus rebus invisibilibus et coelestibus ecclesiam moliuntur colligere" —, so hat in seinen Augen das Sakrament doch nicht nur eine Beziehung zur sichtbaren Kirche, sondern es ist zugleich das Symbol der Glaubensgemeinschaft mit Christus und der participatio omnium bonorum ejus. Dieser Gesichtspunkt der incorporatio in Christum wird namentlich im Kommentar zu Matth. 3 anläßlich der Taufe Jesu sehr schön hervorgehoben und gegenüber dem Zwinglischen Pflichtzeichenbegriff, der auch hier nicht fehlt, aber in letzte Linie gestellt wird, in den Vordergrund gerückt: „Christus ideo baptisatus est nobiscum in eodem baptismo, ut declararet se esse fratrem nostrum et ut nos crederemus nos cohaeredes fore Christi (als jetzt schon omnium bonorum consortes)" [3]). Auch zu Apg. 8 wird in gleicher Reihen-

1) Opp. Zw. VI, 2. p. 301: „Baptismatum. Hoc est, ut doceamus quid sit baptismus ac rursum disputemus contentiose cur baptizemur, numne salutem praestet aquae baptismus necne? Plurimum enim Hebraei externis tribuebant, haud dubie etiam tincti baptismo."

2) Zu 1 Kor. 10 u. 12, 13.

3) Ähnlich freilich auch Zwingli, nicht sowohl im Komm. zu Matth. 3, als vielmehr zu Luk. 3: „Si Johannis baptismus alius esset a baptismo

folge der Taufe die doppelte Bedeutung vindiziert: a) hoc sacramento initiari ac conglutinari fideles in unum corpus, b) constringi sub fidem unius Christi ac vitae sanctimoniam. Natürlich vollzieht sich die wirkliche incorporatio in Christum et in corpus ejus mysticum nur im Glauben durch den h. Geist, aber die Taufe ist das Symbol, weil sich Christus durch sie mit uns verbrüdert hat. Durchweg definiert nun Bullinger das Sakrament in erster Linie übereinstimmend mit den alten Kirchenschriftstellern als sacrae rei signum, also als Symbol des Gnadenheils, so z. B. zu Röm. 4: „Baptismus est signum populi Dei quod sanguine Christi lustratur. Significat enim visibilis aqua gratiam invisibilem." Als solches kann das Sakrament keinerlei innere Vorgänge zu des Glaubens Stärkung versiegeln, oder die Gnade dem Glauben irgendwie zueignen helfen. Bullinger legt großes Gewicht darauf, daß Paulus Röm. 4 das signum circumcisionis „signaculum justitiae fidei" nenne, nicht signaculum fidei, als ob des Glaubens Vorhandensein dadurch versiegelt würde, auch nicht signaculum justitiae, als ob das Sakrament selbst rechtfertigte, sondern signaculum justitiae fidei, „quod fidei et nullius alterius rei sit justificatio". Wann die Rechtfertigung in jedem einzelnen Fall wirklich erfolgt, kommt dabei nicht in Betracht; bei Abraham war sie in vollständiger Weise schon vorausgegangen, und die nachfolgende Beschneidung konnte nichts dazu thun, sondern nur nach außen hin ein testimonium sein. Sie könnte indes ebenso gut nachfolgen; darum bliebe das Sakrament doch ein signaculum „quod fidei et nullius alterius rei sit justificatio".

Besteht nun aber auch keine direkte Beziehung des Sakramentes zum Gnadenempfang, so läßt sich hingegen eine indirekte wohl aufrecht halten. Das Sakrament kann freilich die Gnade nicht zu-

---

Christi, caput totius corporis mystici alio baptismo esset baptizatum quam membra. Accessit ergo ad Johannis baptisma ut videremus eum totum nostrum esse. Unum ergo baptisma, una fides." Immerhin tritt dieser schöne und fruchtbare Gesichtspunkt bei Zwingli wenigstens in der früheren Zeit mehr zurück.

eignen, wohl aber als Veranschaulichungsmittel auf sie hinweisen und als heilige Weihe auf sie verpflichten; insofern erscheint dann die Übernahme dieses Siegels (sigillum, signaculum, σφραγίς) als ein jusjurandum, und es kommt die Bedeutung von sacramentum nach altrömischem Sprachgebrauch zu ihrer Geltung. Nach Zwinglis Vorgang rekurriert auch Bullinger noch, wiewohl nicht mehr so ausschließlich, auf das klassische sacramentum militare und muß sich deshalb später den Tadel Calvins gefallen lassen. Das ist nun das zweite Moment, das für die Bedeutung der Sakramente in Betracht kommt: es verpflichten sich dadurch die Empfänger: „quod in nulla alia re quam in Deo per fidem justitiam quaerere velint". So mit Bezug auf die Beschneidung zu Röm. 4, und ebendaselbst mit Bezug auf die Taufe: „Obstringit baptizatos ut pactis stent, uni Deo fidant, cui per immertionem, consecrati sunt, denique et maculas animi indies eluant pietate et sinceritate vitae." Die Taufe ist hiernach nichts anderes denn ein Pflichtzeichen, aber im umfassendsten Sinne. Sie verpflichtet nicht nur zu einer christlichen Lebensführung (ad innocentiam zu Röm. 6), sondern auch sub cultum religionemque unius Dei patris et filii et spiritus sancti; überhaupt macht sie auf die ganze christliche Heilsordnung verbindlich. Wenn nun a) der religiösen Besinnung durch das Sakrament als durch ein Denkzeichen und Stimulans die rechte Richtung gegeben wird, und dieselbe b) durch den heiligen Akt an Eidesstatt sich verpflichtet, die Gnade am wahren Ort zu suchen und ihren Forderungen im Leben Folge zu geben, so läßt sich immerhin von einer die Rechtfertigung vermittelnden Bedeutung des Sakramentes reden. Direktes Gnadenmittel ist dasselbe nicht, aber Anregungsmittel, heilige Losung, admonitorium interni, wie es schon Zwingli (Opp. VI, 1. p. 551) nannte [1]). Darum spielen eine Hauptrolle die „argumenta a sacramentis petita", d. h. die Belehrungen über daraus resultierende Verbindlichkeiten. Die Bezeichnung des Heils-

1) „Deus qui cordis puritatem requirit externum quoque signum dat et requirit, quod admonitorium interni est."

gutes durch das Sakrament ist nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist die Aneignung des Heils und die christliche Bethätigung, und diese führen beide über das Sakrament hinaus, nicht abermals zum Sakrament hin. Zu Hebr. 6 bemerkt Bullinger sehr bezeichnend: „Christus ecclesiam regit verbo, conservat spiritu, constringit baptismo et excitat sancto eucharistiae monumento.“

Hiernach müssen nun auch unbestimmtere Aussagen, die eine Auffassung, wie sie Bullinger ursprünglich fern lag, zuließen, verstanden werden, und man darf aus ihnen keine zu weit gehenden Folgerungen ziehen. So wird z. B. zu Matth. 3 betont, die Taufe sei für Glaubensaugen „non inane et humanum sed divinum spectaculum, in quo non tantum minister ceremoniam externe ceu ludens exercet, sed ipse quoque Deus interne pro gratia sua et promissione operatur salutem suorum evidentissime“. Dies operari kann nichts anderes als eben jenes Hineinweisen in die Heilsordnung sein, und das Sakrament ist und bleibt der Vorhof zum Heiligtum. Dies gilt von dem des Alten und von dem des Neuen Bundes gleicherweise, wie denn auch 1 Kor. 10 die Namen reciprok gebraucht werden (Taufe auf Moses, *βρῶμα* und *πόμα πνευματικόν*, vgl. Beschneidung Christi Kol. 2, 11 und unser Passa 1 Kor. 5, 7). Klar ist nun, daß diese allgemeine Bezeugung des Gnadenheils, wie sie im Sakrament gegeben ist, ihre Gültigkeit als eine durchaus objektive nie verliert, und daß daher die Erinnerung daran durchs ganze Leben in jeder Anfechtung trostbringend ist [1]). Ferner ist klar, daß die Taufe zwar nicht die conditio sine qua non des Seligwerdens sein kann, daß aber, diesen Trost, den Gott der elterlichen Sorge um das Seelenheil der Kinder gönnt, zu verachten und über den Befehl und die Einsetzung Christi sich hinwegzusetzen, von einem ungeistlichen, seiner unsichtbaren Segnungen jedenfalls unwürdigen Sinne zeugt [2]). Endlich läßt sich von Bullingers echt reformiertem

---

[1]) Zu Matth. 3: „Valet baptismus in omni vita et refertur ad omnia peccata universae vitae hominum. Unde baptismi mysterium totiens revocandum est in animum quoties peccaverimus in vita nostra.“

[2]) Zu Apg. 19: „Apud quos nomen Christi semel auditum est,

Standpunkt aus auch folgender Ausspruch zu 1 Kor. 1, 17 wohl verstehen: „Major est docendi functio, ut baptismi gloria evangelicae praedicationis gloriae collata subobscurior esse videatur.“

In Vorstehendem dürfte eine Zusammenstellung der in Bullingers Kommentaren zerstreut sich vorfindenden Bemerkungen über die Sakramente im allgemeinen und über die Taufe im besonderen in erschöpfender Weise geboten sein. Veranlassung zu neuer Durcharbeitung der Lehre erhielt Bullinger, wie schon bemerkt, durch Calvin. Und während er bisher, wie sich ergeben hat, nur Zwinglische Gesichtspunkte namentlich der späteren Zeit verwertet und durch weitere Ausführung fruchtbar gemacht hatte, ward er durch Calvin genötigt, sich mit neuen, der Zwinglischen Anschauung fern liegenden Ideen auseinanderzusetzen. Was er sich assimilieren konnte, nahm der zugleich entschiedene und friedliebende Mann auf, jedoch nur zögernd und mit vorsichtiger Zurückhaltung. Es läßt sich, wenn man die spätere zusammenfassende Darstellung in den Decaden vergleicht, eigentlich nicht nachweisen, daß er einen einzigen seiner früheren Sätze zurückgenommen habe. Der Consensus Tig. aber geht, wiewohl von Bullinger acceptiert, redaktionell eben doch auf Calvin zurück.

Bullinger hat das Sakrament bisher wesentlich als religiöses Veranschaulichungs- und Anregungsmittel ganz im Sinne des späteren Zwingli [1]) gewürdigt, nicht aber als direktes Gnadenmittel, d. h. als Kanal der Gnadenmitteilung (natürlich nicht im Sinne der katholischen Kirche, sondern unter Voraussetzung gehöriger Vermittelung durch Geist und Glauben). Er hat die Akte der Sakramentsdarreichung und der innerlichen Verwirklichung des Gnadenheils als getrennte und geschiedene behandelt, und ein Miteinander

---

nemo negare potest, parentes de liberorum salute anxios hosce ad sacrum offerre baptismum, quod audiant Deum etiam infantium esse Deum.“ Zu Apg. 8: „Non potest fidelis mens contemnere institutionem Domini.“ Der schon gläubige Kämmerer „sponte ergo poscit baptismum sentiens hoc initiari et conglutinari fideles in unum corpus et constringi sub fidem unius Christi ac vitae sanctimoniam“.

1) Namentlich der Expositio fidei Christi.

und Ineinander derselben nicht einmal als Ideal angestrebt. Insoweit blieb er also doch im ganzen dem Zwinglischen Dualismus treu, mochte er immerhin in einzelnen Bemerkungen über denselben hinauszugehen scheinen. Demzufolge hatte er denn auch nur ein Interesse, eine zwischen dem signum und der res sacramenti bestehende analogia hervorzuheben, wie schon Zwingli, wenn auch weniger eingehend, gethan. Hierin wollte nun aber Calvin um einen Schritt weiter gehen; ihm genügte solche analogia nicht, sein christliches Bewußtsein verlangte eine unio. „Gottes Wahrhaftigkeit erfordert, daß auch wirklich praestatur quod figuratur." [1]) Bullinger wollte weder ein praestare, noch ein exhibere gelten lassen, Calvin billigte beide termini. Nach ihm soll das signum zugleich pignus sein, und zwar nicht nur im allgemeinen (Pfand eines objektiv bestehenden Sachverhaltes, etwa dessen, daß der Glaube rechtfertigt), nein: Pfand der Gnadenmitteilung durch das Sakrament im einzelnen Fall, den gläubigen Genuß natürlich vorausgesetzt. Dominus quod signo repraesentat **simul** efficit impletque in nobis Spiritus sui virtute. Demgemäß mußte Calvin der Gesichtspunkt der Veranschaulichung und Vergegenwärtigung, den Zwingli in den Vordergrund gestellt, als ein, wenn auch nicht verwerflicher, so doch höchst dürftiger erscheinen; er mißbilligt darum die Vergleichung der sakramentlichen Zeichen mit profanen Bildnissen: wo denn z. B., so fragt er, der Geist sei, der des Cäsars Bildnis belebe? [2]) Hier beachtet freilich Calvin nicht, daß auch nach Zwinglischer Anschauung die Sache bei den Sakramenten sich ganz anders stellt, einerseits wegen des

---

[1]) Calvin schreibt an Bullinger unterm 15. Febr. 1547: „Analogiam proponis unionis loco. Atqui longe plus est: nempe veritas et complementum analogiae. Quemadmodum in baptismo analogia est purgationis inter Christi sanguinem et aquam, mortificationis rursum et novitatis vitae inter mortem ac resurrectionem Christi et extemporalem submersionem. Unio est rei figuratae complementum, quo fit ne signum sit inane."

[2]) „Scio multos bonos viros abhorruisse a Zwinglii doctrina, quod toties occurreret ista comparatio absque correctione. In his etiam est Philippus" — (bezieht sich übrigens speziell auf das Abendmahl).

abgebildeten Gegenstandes, der um vieles erhabener ist, weil göttlich und nicht menschlich, andrerseits wegen des Stifters dieser Denkmäler und seiner Intention. Indessen, wenngleich Calvin der Zwingli-Bullingerschen Auffassung nicht ganz gerecht wird, so ist doch nicht zu leugnen, daß er in einem wesentlichen Punkte über dieselbe hinausgeht und von der bloßen Veranschaulichung unter Mitwirkung des das Veranschaulichte — wann, wo und wie er will — innerlich belebenden Geistes vorwärts schreitet zur eigentlichen Gnadenmitteilung und Heilsversiegelung, wie sie ordnungsgemäß erfolgt durch die Sakramente. Die von Bullinger schroff zurückgewiesene Aussage: sacramenta conferre gratiam sei doch zulässig, weil sie nichts anderes bedeute als administrare Dei gratias. Zunächst seien die Sakramente zufolge ihrer sinnenfälligen Natur allerdings adjumenta ad percipiendam Dei gratiam, scalae quibus fides promovetur; aber damit sei nur ihre Äußerlichkeit gekennzeichnet, ihr Leib gleichsam, durch den sie auch wiederum vermittelst unserer Leiblichkeit auf uns zu wirken bestimmt seien. Ihre Seele hingegen, der sie belebende Hauch sei der Geist: Spiritus anima sacramentorum. Und dieser vermittele den Empfang der Gnade selbst. Dura locutio (sacr. gratiam conferre) sana interpretatione mollitur. Gott gehe dadurch nichts an seiner Ehre ab, wenn er sich der Sakramente als seiner Organe bediene; sonst dürfte die Sonne nicht mehr leuchten, das Brot nicht mehr nähren. Die Sakramente halten uns ja nicht bei sich selbst fest, sondern weisen auf Christum. Es sei daher ein ungerechtfertigter Einwurf, der auf Mißverstand beruhe: Deus ad se vocat, non ablegat nos ad sacramenta. Bullinger besorgte offenbar, es möchte den Sakramenten zugeschrieben werden, was nur dem Geist zukomme; allein es leuchtet ein, daß Calvin diesen „Organen“ wirklich keine Kraft, vom Geiste getrennt, zugestand. Seine diesfälligen Erklärungen lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die innerliche Wirksamkeit des Geistes durch die Sakramente ist das Maß der glaubenfördernden Kraft der letzteren und also auch das Maß ihrer heilbringenden Kraft. Nur insofern der Geist durch sie wirkt, sind sie fidei exercitia und stehen somit im Dienst der Rechtfertigung durch den Glauben.

Indem sie nämlich vermöge des durch sie wirkenden Geistes den Glauben wesentlich fördern, bringen sie auch zur Rechtfertigung noch etwas Wesentliches herbei. Man kann die Gnade vor dem Sakramentsgenuß schon empfangen, doch kommt durch diesen noch ein Plus hinzu, Calvin nennt es die plenitudo gratiae; so beim Kämmerer z. B. Bullinger hielt den vor der Beschneidung schon gerechtfertigten Abraham entgegen; und Calvin erklärte sich genauer dahin: Allerdings kam durch das opus circumcisionis nichts zur Substanz des Gnadenheils hinzu, dessen objektive Realität zu erhöhen; aber doch läßt sich insofern von einem Plus reden, als die Beschneidung die justitia fidei besiegelte und mithin dem Glauben etwas bot, indem sie volleren Genuß der Glaubensgerechtigkeit vermittelte „nempe pro fidei suae modo". Nicht die causa justificationis wird vollkommener per signa, es handelt sich nur um die exhibitio „quae fit piis conscientiis verbo et sacramentis" [1]).

Man wird sich nach dem Bisherigen nicht verwundern, wenn Calvin, so wenig er das Innewohnen des Geistes in den Sakramenten als eine naturhafte oder mechanische Immanenz verstanden wissen will, dennoch mit einer organischen Immanenz, die durch das Walten des Geistes im Gnadenhaushalt und innerhalb der Ordnungen desselben bedingt ist, so vollen Ernst macht, daß er sogar „quoad dispensationem" den Satz zuläßt: sacramenta Christum in se continere, wie man auch sagen könne: Christum in evangelio contineri. So weit konnte ihm allerdings Bullinger in den Dekaden nicht folgen, wie sich nachher zeigen wird [2]).

---

[1]) Diesen Gedanken hat Bullinger später in die Dekaden aufgenommen, s. unten S. 752.

[2]) Im Consens. Tig. hat Calvin den Gedanken so verklausuliert, daß Bullinger zustimmen konnte. Vgl. daselbst Art. 12: „Durch sich selbst wirken die Sakramente nichts. Gott gießt ihnen seine Kraft nicht ein — sed pro ruditatis nostrae captu ea tanquam adminicula sic adhibet ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum. — Spiritus fidei inchoator et perfector." Ihm kommt auch das Attribut sigillum vor den Sakramenten in erster Linie zu (Art. 13). Vgl. noch Art. 16, der der Bullingerschen Anschauung Rechnung trägt, indem er betont, daß Glaube zustande kommen könne

Calvin ging aber noch weiter und redete von einer exhibitio gratiae per sacramenta selbst in solchen Fällen, wo die Gnadenwirkung zeitlich mit dem Sakramentsempfang nicht zusammenfiel: „Ut renovatio vitae, quam Deus exhibet in baptismo non sistitur illic ad manum quasi sub aqua sit inclusa, sed gradatim proficiscitur a Deo." Man sieht, daß die Kindertaufe ihn zu dieser Bemerkung veranlaßt hat. Der Gedanke einer auf das ganze Leben sich erstreckenden Bedeutung der Taufe war Bullinger nicht fremd, und er hätte sich also mit dem Satz, daß ihr Segen sich nachträglich noch allmählich entfalte, an und für sich sehr wohl befreunden können, nur das „exhiberi gratiam in baptismo" mußte ihm anstößig sein.

Nach Zwinglis Vorgang erblickte auch Bullinger in einer Erhebung der Sakramente zu Gnadenmitteln nach Calvins Sinn eine Gefahr der Werkgerechtigkeit; doch treffend entgegnete der Genfer Reformator, die Sakramente seien ja keineswegs unsere opera; das in ihnen dargereichte Heil komme also ganz und gar von Gott.

Die Hauptbedenken Bullingers sind niedergelegt in seinem Briefe vom November 1548. Daß Calvin eben doch ein simul des gläubigen Sakramentsgenusses und des Gnadenempfanges bestimmt behauptet, ist und bleibt ihm anstößig: dadurch werde die Gnade an die Sakramente gebunden, und sie werde „beneficio sacramentorum" zuteil. Bullinger urgiert die Alleinwirksamkeit Gottes und seines Geistes im Inneren des Menschen, will statt der exhibitio gratiae per sacramenta nur ein Hinweisen der Zeichen auf Christum gelten lassen, eine Bezeugung und Versiegelung des Heils durch die Sakramente aber bloß in dem mehrfach erwähnten allgemeinen Sinne, oder dann erst eine nachträgliche (nach schon vollendeter justificatio), also nicht mehr zum Gnadenempfang zu rechnende: „Sanguine Christi abluuntur credentes in Spiritu per fidem. Eam vero emundationem attestatur

---

ohne das Sakrament, wenn auch dessen Empfang selbst dann nicht überflüssig, sondern zur continuatio und reparatio der Gemeinschaft mit Christo dienlich sei (Art. 9). Nur in Notfällen (Erläuterung Calvins zu Art. 16) könne das Sakrament ohne Schaden wegbleiben.

significat et obsignat Deus in electis suis per baptismum." Bullinger läßt nicht gelten, daß die Sakramente instrumenta gratiae seien, per quae exhibentur dona Spiritus. Vielmehr faßt er seine Anschauung dahin zusammen: „Deus confert, exhibet infunditque gratiam non per signa (quae rerum spiritualium non sunt capacia, cum sint inanima neque affixa aut alligata dona Spiritus teneant cum sint libera et nulli rei visibili alligata, sed per Spiritum S. ac fidem. Spiritus est, per quem illabitur animis nostris Deus; fides id Dei donum est, per quod recipit homo alia Dei dona. Sacramenta illa non conferunt aut exhibent ceu exhibendi et conferendi instrumenta, sed significant, testificantur et obsignant." Dessenungeachtet aber sind die Sakramente testimonia veritatis (nicht fallax spectaculum), ejus veritatis, quod per Christum in fide redempti et haeredes regni Dei effecti sumus. Bei diesen Sätzen ist denn auch Bullinger im ganzen geblieben, und es ist trotz zutage tretenden redlichen Bestrebens, Calvin gerecht zu werden, eine gewisse vorsichtige Zurückhaltung nicht zu verkennen, wenn man in den Dekaden später liest, Zeichen und bezeichnete Sache seien verbunden institutione divina, contemplatione et usu fideli; die Ausdrücke sind unbestimmt und elastisch.

Schließlich bleibt nur noch zu erwähnen übrig, daß Calvin in seiner Antwort vom 21. Januar 1549 Bullinger so weit entgegenkam, daß er zugab, das Maß des entgegengebrachten Glaubens sei auch das Maß der durch die Sakramente wirksamen Gnade, diese sei also an sich weder lokal noch temporal mit den Sakramenten verbunden [1]).

Den Eindruck, den dieser interessante, den Consens. Tig. vorbereitende Briefwechsel zwischen Bullinger und Calvin hinterläßt, kurz zusammenfassend, muß man zwar zugeben, daß eine völlige Verständigung bis auf die Ausdrucksweise hinaus nicht stattfand,

---

1) „Conjunctam Dei gratiam sacramentis esse fateor non tempore non loco sed quatenus vas fidei quisque affert ut quod illic figuratur obtineat."

und daß auf beiden Seiten ein selbstverleugnendes Entgegenkommen notwendig wurde — man kann nach wie vor zum mindesten von einer verschiedenartigen individuellen Färbung Bullingerscher und Calvinscher Lehrweise reden —, daß aber doch manche scheinbare Differenz sich als Mißverständnis herausstellte, und daß Bullinger, *allzu* ängstlich im Ausdruck, nicht genugsam würdigte, wie sehr Calvin trotz größerer Freiheit in der Darstellung seinen eigentlichen und innersten Tendenzen gerecht wurde [1]). Immerhin leuchtet bei der Lektüre der später in Bullingers Dekaden niedergelegten luciden Ausführungen über die Sakramente ein, daß die Auseinandersetzung mit Calvin befreiend und befruchtend gewirkt, und daß in der Vertiefung der Zwinglischen Lehre ein Fortschritt stattgefunden hat. Ausdrücke wie gratiam conferri per sacramenta oder contineri in sacramentis konnte Bullinger sich zwar nimmermehr aneignen; auch als Kanäle, durch welche die Gnade sich mitteile, wollte er die Sakramente nicht gelten lassen; allein die Entschiedenheit, mit der er solche Definitionen in den Dekaden bekämpft, kehrt sich doch unverkennbar gegen den römischen Aberglauben und gegen das opus operatum, nicht aber zugleich gegen diejenige Anschauungsweise, von welcher ausgehend Calvin jene nämlichen Definitionen als zulässig erachtet hatte. Von einer, ob auch verhüllten Polemik gegen den Calvinschen Lehrtypus findet sich in den Dekaden keine Spur [2]). Freilich hatte des großen

1) Sehr besonnen ist das Gutachten des Joh. a Lasco über diese Auseinandersetzungen zwischen Bullinger und Calvin (1550, in der Simlerschen Sammlung): Erfreuliche Einigkeit herrsche in der Betonung dessen, daß der h. Geist diesen Institutionen Christi (den Sakramenten) stets gegenwärtig sein (*adesse*) müsse. In usu illorum legitimo per Spir. sanct. nostro assistentem ministerio animi nostri in fide obsignantur. Es besteht also eine *unio* sacramentalis symbolorum cum mysteriis. So seien die Sakramente nicht nur externa symbola (wie Zwingli dualistisch gelehrt), sondern interna etiam in nostris animis justitiae fidei obsignacula. Die Ausdrücke offerri, conferri, exhiberi seien ihrer Mißverständlichkeit wegen lieber zu vermeiden. Die Mitteilung sei ja eine f o r t w ä h r e n d e und s c h o n v o r h e r g e s c h e h e n d e auch von Calvin zugestanden). Lasco betont sehr, man w e r d e durch die Sakramente nicht erst etwas, sie seien vielmehr Zeugnisse von einem schon Seienden.

2) Es ist vielmehr das Gegenteil der Fall: Als Bullinger Calvin die

Dogmatikers Scharfsinn und Gewandtheit es auch verstanden, durch die im Consensus gegebene, beiden Teilen gerecht werdende, meisterhaft umsichtige Lehrfassung Bullingern das Mißtrauen zu benehmen.

Die Darstellung in der fünften Dekade [1]) (Sermo 6, 7 u. 8) verdient es, zum Abschluß noch in ihren wesentlichen Momenten skizziert zu werden [2]). Predigten der Benennung nach (sermones), sind diese Aufsätze vielmehr dogmatische, immerhin von religiöser Wärme durchdrungene Abhandlungen. Bullinger handelt ausführlich zuerst de sacramentis und dann noch in besonderen Abschnitten de baptismo und de coena Domini unter beständiger Fühlung mit dem Tiefsinn der alten Kirche, mit entschiedener Polemik gegen die spätere römische Superstition und mit häufiger, durchweg pietätvoller Berufung auf Zwingli, mit dem den Zusammenhang aufrecht zu erhalten und den verehrten Meister gegen Verkennung in Schutz zu nehmen Bullinger sich aufs höchste angelegen sein ließ. Namentlich werden die letzten Schriften des Reformators gehörig verwertet.

Schon die Alten, beginnt B., nannten die Sakramente symbola, und zwar a) als allegorische Darstellungen der größten Mysterien Gottes, und b) als Pflichtzeichen, wodurch sich Gott uns und wir uns ihm verpflichten, und wodurch wir zu brüderlicher Liebe uns verbinden. Die Sakramente kann nur Gott selbst eingesetzt haben, denn sie gehören zum Kultus und sollen zugleich ein Pfand und Zeichen der Liebe Gottes sein; also muß er sie gegeben haben, sonst hieße sich ihrer bedienen fremdes Feuer auf den Altar bringen. Wie das Wort Gottes, obgleich von Menschen administriert, dennoch anzunehmen ist als von Gott, so gilt das

---

5. Dekade übersandte, schrieb er dazu, er habe genau dafür gesorgt, daß alles darin völlig mit dem Consensus übereinstimmend sei, er habe sich gegen das Ende hin selbst der Worte Calvins aus seinem Lehrbuch bedient.

[1]) Sermonum decas V, Tig. 1551.

[2]) Bullinger schrieb darüber an Vadian: „Ich denke namentlich in den 4 Reden über die Sakramente etwas der Mühe Wertes gethan zu haben und glaube, diejenigen werden ihre Sünde erkennen, welche uns als Ketzer und Sakramentierer verdammen" (Pestalozzi, Bullinger, S. 386).

Nämliche auch von den Sakramenten; die sichtbaren Zeichen sind eine Herablassung der göttlichen Güte zu unserer Schwachheit.

Schrift und ältere Kirchenlehrer kennen nur zwei Sakramente (es sei denn, sie nehmen das Wort in einer allgemeineren Bedeutung). Die Siebenzahl findet sich erst bei den Scholastikern. Die menschliche Spitzfindigkeit hat keine Vollmacht, Sakramente zu erfinden.

Den Worten darf nicht eine magische, das Heil bewirkende Kraft beigelegt werden, als hätten sie diese, indem und dadurch daß sie gesprochen würden. So könnte man heute zu einem Aussätzigen hundertmal sagen: „Sei gereinigt!" das hülfe ihm nichts. Der Wille Gottes thut's allein, nicht dieses oder jenes Wort. Was man nach Gottes Geheiß thut, das ist dadurch geheiligt; so ist es auch die Sakramentshandlung, nicht aber liegt in den Worten als solchen eine umwandelnde Kraft. Naeman wird durch das Jordanbad, das er auf des Propheten, d. h. Gottes Geheiß hin nimmt, gereinigt, nicht durch eine Zauberformel. Auch Augustin dachte so, denn er bemerkt zu der Stelle Tit. 3: „und hat uns gereinigt durch das Wasserbad im Wort", „nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird". Durch das Glaubenswort wird die Taufe geweiht — was heißt das anders als: das Geschäft des Glaubens macht sie wirksam? Der Herr hat einfach Handlungen eingesetzt, und wir vollziehen sie genau nach Vorbild und Vorschrift. Er hat aber nicht gesagt: In dem Augenblicke, da ihr diese Worte sprechet, geschieht der und der geheimnisvolle Vorgang. Das Wort kann nur andeuten, ferner moralisch und psychologisch, aber nicht magisch wirken, resp. Gott wirkt durch dasselbe. Der Mensch braucht das Sakrament nicht erst durch Sprechen der Worte zu weihen; es ist schon von Gott durch sein Einsetzungswort, diesen Ausdruck seines unwandelbaren Wollens, für einen heiligen Gebrauch geweiht. Zum Einsetzungswort kommt dann nur noch die precatio; nicht imprecatio und praecantatio, sondern fidelis gratiarum actio, d. h. Danksagung für das dem Glauben schon Gebotene, nicht Umwandelung in ein Neues durch einen Segens- oder Zauberspruch. Die Substanz der Elemente bleibt natürlich dieselbe wie vorher, „accedit autem nunc alius

usus et finis; habent nunc notam verbi Dei impressam et praeceptum Dei, sunt itaque consecrata. Constat ergo sanctificatio et consecratio sacramentorum voluntate et institutione Dei, fine certo et usu sancto, quae nobis explicantur verbo."

Es kennzeichnet den Praktiker, daß das Gesagte durch ein paar Gleichnisse veranschaulicht wird: 1) das geprägte Gold oder Silber, die Geldmünze, ist zwar noch dasselbe Metall, aber nun repräsentiert es einen bestimmten, gesetzlich normierten Verkehrswert; 2) das Wachs, wenn ihm das Siegel eines Königs aufgedrückt worden, ist zwar noch Wachs, aber es nun verletzen oder mißachten ist ein crimen laesae majestatis.

Einfache Konsequenz ist, daß man das Zeichen bekommen kann, ohne an der Sache selber Anteil zu haben [1]).

Die Frage wegen der Unio sacramentalis ist durch Spitzfindigkeit eine schwierige geworden. Die Schrift kennt die Prädikate personalis, realis und rationalis, zwischen welchen man schwankt, gar nicht. Vielmehr ist Zeichen und bezeichnete Sache ganz einfach verbunden institutione divina [2]), contemplatione et usu fideli [3]), significatione denique rerumque similitudine. Die Verbindung ist von Gott gesetzt, wird im gläubigen Subjekt zur Wirklichkeit und beruht auf Analogie zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache.

Sehr einläßlich redet Bullinger von der Wirkungsweise der Sakramente: dem katholischen Aberglauben liege vielfach ein Miß-

---

1) Hübsches Wortspiel von Judas Ischarioth: „Edit quidem panem Domini at panem Dominum non edit."

2) Zweck dieser institutio: „ut redemptionis et gratiae suae denique salutis nostrae mysteria nobis commendaret signis visibilibus eaque repraesentando renovaret obsignandoque confirmaret."

3) „Contemplatione fideli, quia religiose participantes sacramentis oculos suos non in sensibilia tantum sed magis in res insensibiles, in significatas et coelestes defigunt: ut in seipsis quidem duo illa conjuncta habeant, quae in signo aut cum signo alioqui nullo connectuntur vinculo. Corporaliter enim et sensibiliter signa percipiunt: spiritualiter vero res possident, versant, renovant atque exercent significatas."

verständnis zugrunde. Es sei nämlich von der Schrift und von den alten Kirchenlehrern oft das Zeichen mit dem Namen der Sache selbst bezeichnet und ihm zugeschrieben worden, was eigentlich nur von jener gelte. Ursprünglich habe man Verständnis gehabt für solche symbolische Ausdrucksweise, wie sie namentlich auch Augustin liebte; später hingegen habe ein krasser, massiver und geistloser Realismus um sich gerissen, und weil man der Taufe nun eine die Wiedergeburt mit sich führende Kraft vindizieren wollte, habe man einer himmlischen Materie, eines gesegneten und dadurch zu einer neuen Kreatur umgewandelten Taufwassers bedurft [1]). Man habe zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramenten unterschieden, jene allerdings nur „Zeichen“, diese hingegen „wirkende Ursachen“ genannt, während doch der Unterschied nicht in den Symbolen, sondern in den Sachen liege, indem es sich im Alten Bund um noch zu Erfüllendes, im Neuen Bund aber um schon Erfülltes handele [2]).

Allein die Gnade könne in den Sakramenten als in sichtbaren und umgrenzten Dingen nicht enthalten sein, auch nicht durch solche als durch Kanäle auf uns sich übertragen. Denn die Gnade sei die Gütigkeit und das Wohlwollen Gottes, womit er sich in eigener Machtvollkommenheit zu uns herniederneige. Dieser geistige Vorgang aber sei lediglich im Glauben zu erfassen. Ein receptaculum der Gnade, ein domicilium der Geistesgaben, könne nur das gläubige Gemüt sein [3]).

---

1) Anläßlich der Taufe des Kämmeres Apg. 8 betont Bullinger im Kommentar zu der betreffenden Stelle, daß wie dort Flußwasser gewöhnliches Wasser genüge „significatione et mysterio consecrata et jam non pura tantum sed sacramentalis et mysterio sancta, quam minister cum precibus et summa oblatis affundat reverentia“.

2) „Promissiones rerum complendarum — indicia rerum completarum.“

3) In diesem Punkt wollte Bullinger sogar den Schein der Zweideutigkeit beseitigt wissen. Er führt eine Stelle aus Bonaventura an, die er sich wohl hätte gefallen lassen können, sie lautet: „Non est aliquo modo dicendum quod gratia contineatur in sacramentis essentialiter tanquam aqua in vase vel medicina in pyxide, imo hoc intelligere est erroneum. Sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant, et quia nisi ibi sit

Die Apostel hätten die wiedergebärende Kraft weder an ein Element gebunden — sonst hätten sie nicht in ungeweihtem Wasser getauft —, noch überhaupt sie der Taufe zugeschrieben — sonst hätten sie nicht schon Gläubiggewordene getauft. Offenbar habe in ihren Augen das Sakrament den Glauben und die Gnade nicht mit sich gebracht, es sei ihnen vielmehr erschienen als eine Versiegelung der schon empfangenen Gnade, als testimonium veritatis, als obsignatio justitiae fidei und so als donorum continuatio et incrementum [1]).

Wäre das Sakrament ein Kanal der Gnade selbst, so hätte die Kindertaufe keine Berechtigung. Denn diese, bemerkt Bullinger, hat sie nur, weil der Herr befohlen, die Kinder ihm zuzuführen,

---

defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo quod gratia sit in anima non in signis visibilibus. Possunt etiam dici vasa alia ratione. Quia sicut quod est in vase non est de ipso nec ex ipso, sed tamen ab ipso hauritur: sic gratia non est a sacramentis nec de sacramentis, sed oritur a fonte aeterno, et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis. Et sicut quis recurrit ad vas cum requirit liquorem, sic quaerenti liquorem gratiae et non habenti recurrendum est ad ipsa sacramenta." Dazu bemerkt Bullinger: „Torsit se in hac re mirum in modum Bonaventura".

1) Hier scheint sich doch Calvins Einfluß in etwas bemerkbar zu machen. Er redet von einem solchen Plus, das durch den Sakramentsempfang dem Gläubigen zuteil werde. Die charakteristische Stelle bei Bullinger lautet: „Promisit Deus se nostrum futurum et in Christo se nobis cum omnibus donis suis communicaturum. Talem ergo se nobis certo praestat et communicat, licet id faciat non nunc primum cum sacramentis participamus, veluti se nobis per illa ut canales et in his ut vasis inclusum effundat. Statim enim a mundi exordio suam nobis gratiam promisit: statim atque credere coepimus, talem ille se nobis praestare coepit et praestat magis magisque per omnem vitam nostram: nos fide ac spiritualiter ipsum recipimus atque haurimus. Ergo cum participamus sacramentis, pergit is se nobis singulari modo, id est sacramentis proprio communicare, adeoque nos, qui dudum participes facti sumus Christi, communionem illam in sacramentorum celebratione fide ac spiritualiter continuamus atque reparamus, eandem nobis obsignantibus signis sensibiliter. Quis autem posthac dixerit sic sentientes de sacramentis et hac fide his participantes inania habere spectacula et in his nihil percipere?"

weil er verheißen, unser und unseres Samens Gott zu sein, und weil, nicht die Kinder, sondern wir glauben, daß Gott in seiner freien Gnade und Erbarmung im Blute Christi sie gereinigt und zu Kindern und Erben des ewigen Lebens angenommen. Beruht sie auf diesen Erwägungen, so ist sie also nicht Gnadenmitteilung, sondern Bezeugung und Versiegelung eines schon vorhandenen Heils.

Wie über die Wirkungsweise, so spricht sich Bullinger auch über die Kraft und den Wert der Sakramente sehr gründlich aus. Er acceptiert gern das Augustinsche visibilia verba. Die Taufe ist wie die Beschneidung ein dem Körper selbst mitgeteiltes Siegel, daß der Glaube unsere Gerechtigkeit sei, und daß alle Güter Christi zugute kommen den Gläubigen. Späterer Unglaube und gottloses Leben entfremden der Gnade, in die man im unschuldigen Alter aufgenommen worden; Reue führt zurück. Ein Siegel, an eine Urkunde gehängt, ist immer noch äußerlicher als ein solches Zeichen, dem Körper aufgeprägt. Zwinglis Satz: „testimonium rei gestae praebent“ verkleinert die Sakramente nicht, sondern will sie auch als Siegel und Vergegenwärtigungen betrachtet wissen. Allerdings ist es nach der Schrift eigentlich der Geist, der besiegelt; aber wie das „confirmare“ (durch Lehren) auch den Dienern des Wortes zugeschrieben wird, so das „obsignare“ den Sakramenten. Zu einem spectaculum divinum werden sie freilich nur für Augen, die der h. Geist erleuchtet hat, während sie den Ungläubigen nichts nützen.

Die Taufe insbesondere soll beständig erinnern an die geschehene Übergabe und an den Empfang des neuen Namens, welche beiden Akte bei ihrer Administration ideell stattgefunden. So veranschaulicht vermöge der zutreffendsten Analogie das Zeichen selber die dadurch bezeichnete Sache. Mortificatio und vivificatio, remissio, renovatio und refrigeratio, alle diese Momente des Prozesses der Wiedergeburt finden im Ritus ihre Veranschaulichung. Dem Glauben bringen die Sakramente wesentliche Anregung und Unterstützung (excitant et adjuvant), weil sie mithelfen, daß der ganze Mensch ergriffen wird, nicht nur der Geist, der allerdings schon zuvor ein Verständnis haben muß. Die Sakramente haben auch die Bedeutung einer eidlichen Verpflichtung gegenüber der

Kirche Christi, und endlich liegt in ihnen ein mächtiger Antrieb zur Heiligung und zum neuen Leben.

Obgleich die Sakramente ohne entgegenkommenden Glauben diese ihre Kraft nicht entfalten können (was mit Stellen aus Augustin belegt wird), darf man doch nicht sagen, daß sie ihre Würde von der inneren Verfassung des Menschen her bekommen. Dieselbe beruht vielmehr auf ihrer göttlichen Einsetzung, und sofern man auf diese und auf die göttliche Güte, die sie darreicht, sieht, haben sie immer die gleiche Würde und den gleichen Wert, und Gottes Schuld ist's nicht und entwürdigt das Sakrament an sich nicht, wenn der Mensch es nicht nützt. Bei solchem Mißbrauch reagiert seine Würde dadurch, daß der Mensch es zum Gerichte empfängt [1]). Am unglücklichsten im ganzen Abschnitt von den Sakramenten ist wohl der Versuch, nachzuweisen, daß es auch bei der Kindertaufe in mehrfacher Hinsicht am Glauben nicht fehle. Da ist z. B. die Rede von einem zugerechneten Glauben: die Kindertaufe beruht auf der zuvorkommenden Barmherzigkeit Gottes, welche die Kinder für Gläubige rechnet (imputat), und als Beweis soll der Spruch dienen: „Wer einen dieser Kleinen, die an mich glauben, verachtet 2c." Sodann wird erinnert an den Glauben der Eltern und der Kirche, daß auch die Kinder zum Volke Gottes gehören, ferner an ihren gliedlichen Zusammenhang mit dem einen mystischen Kirchenleib und an den daraus resultierenden Anteil am allgemeinen Kirchenglauben. Und endlich wagt Bullinger sogar die Frage aufzuwerfen: Wer will sagen,

---

1) Vgl. dazu Calvin zu Gal. 3, 27: „Non fallacem pompam ostentat Deus in sacramentis, sed quae externa ceremonia figurat, exhibet simul re ipsa. Hinc fit ut veritas secundum Dei institutum conjuncta sit cum signis. Siquis hic quaerat: Ergone fieri potest hominum vitio ut sacramentum non sit quod figurat? Responsio est facilis: nihil sacramentis derogari per impios, quin suam naturam et virtutem retineant, quamvis ipsi nullum sentiant effectum. Sacramenta enim bonis perinde ac malis Dei gratiam offerunt nec fallaciter promittunt Spiritus sancti gratiam: fideles quod oblatum est recipiunt; impii respuendo faciunt quidem, ut sibi nihil prosit quod erat oblatum; quin Deus sit fidelis et verax sacramenti significatio, facere nequeunt." Ebenso zu Tit. 3, 5.

was für „motus spiritus Sancti“ die Kinder außerdem noch haben? Sie müssen solche haben, denn die Gottes sind, haben den Geist Gottes [1]).

Inwiefern der Sakramentsgebrauch für die Verwirklichung des Heils conditio sine qua non sei und nicht sei, macht kurz und bündig folgender Doppelsatz deutlich: Die innerliche Heiligung kann erfolgen ohne sichtbare Sakramente; aber die Sakramentsverachtung schließt die innerliche Heiligung aus.

Und am Schluß wird noch betont, daß die Unwürdigkeit des Spenders so wenig als die des Empfängers den Charakter des Sakramentes an sich alteriere. Hierin findet sich Bullinger im Widerspruch mit Cyprian, der das Gegenteil behauptet, hingegen in Übereinstimmung mit Augustin.

In einem besonderen Abschnitt über die Taufe erweist Bullinger zunächst in schon oben angedeuteter Weise die Identität der Taufe des Johannes und der Apostel, indem er namentlich auch die Weihe betont, die die Johannestaufe dadurch empfangen, daß Christus selbst sich ihr unterzog. Also: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe!

Sodann definiert er die Taufe auf den Namen Gottes als ein „Eingeschriebenwerden in die Familie Gottes, also daß der Getaufte nun den Namen Gottes empfängt und ein Sohn Gottes genannt wird“.

Für das Äußerliche, christlicher Freiheit Anheimgegebene, in der Art, das Sakrament zu gebrauchen, giebt Bullinger nur wenige Normen; als richtigen Ort bezeichnet er, Notfälle ausgenommen (doch nicht, daß die Not bloßer Vorwand sei!), die Kirche, als richtigen Modus die Öffentlichkeit; jedenfalls soll alles „decenter et secundum ordinem“ vor sich gehen. Die Zeit ist frei, doch darf nicht gezögert werden. Die Taufe ist an Stelle der Beschneidung getreten, und auf der Versäumnis letzterer lastete ein schwerer Fluch. Ein vorheriger Tod des Kindes kann allerdings

---

[1]) Vgl. dazu die Bemerkung im Kommentar zu Apg. 2: Sie können den h. Geist so gut haben wie die Vernunft als scintilla sopita excitanda aetatis accessu.

seinem Heile keinen Eintrag thun, noch das Bestreben, ihn zu verhüten, die Usurpation einer an das Amt geknüpften kirchlichen Handlung durch Hebammen rechtfertigen [1]). Bullinger ist sich bewußt, darin von Augustin abzuweichen, nichtsdestoweniger aber mit Pelagius, der die Erbsünde leugnete und die Kindertaufe für unnötig hielt, nichts gemein zu haben. Nach seiner Anschauung beruht eben der erste Anfang des Heils nicht auf dem Sakramentsempfang, sondern auf der Verheißung.

In Joh. 3 betrachtet Bullinger Luft und Wasser als Symbole des die innerliche Umwandelung Bewirkenden; er hält aber auch die beliebte Beziehung auf die Taufe nicht gerade für verkehrt; denn — sagt er — die Taufe ist wirklich zum Heil notwendig, Notfälle ausgenommen. Weil Augustin diese Ausnahme nicht gelten lassen will, kommt er nach Joh. 6 konsequent dazu, auch die Mitteilung des Abendmahles an Kinder für notwendig zu erklären. Übrigens ist selbst Augustin nicht ganz folgerichtig, da er beim Schächer sich mit der Geistestaufe zufrieden giebt. Jedenfalls, meint Bullinger, seien für Kinder die „pia parentum vota“ ein ebenso genügender Ersatz in Notfällen, als für Erwachsene das ernstliche „desiderium baptismi“.

Die Frage, wer zu taufen sei, beantwortet Bullinger in doppelter Weise: 1) Alle, welche den Glauben recht bekennen, und wären sie unentdeckte Heuchler, wie Simon Magus; 2) die von Jesus so hoch gehaltenen Kinder [2]), nicht um ihrer natürlichen Unschuld willen, sondern weil Gott sie unter die Gläubigen rechnet,

---

1) Zu Apg. 8 bemerkt Bullinger, daß die Weiber- und Hebammentaufe als ein mit dem Wasser getriebener Aberglaube zu verwerfen sei. Calvin betonte dies auch nachdrücklich, doch findet sich das ganz in der Konsequenz der reformierten Doktrin liegende Urteil bei Bullinger schon früher, anfangs der 30er Jahre. Betr. Zwingli vgl. meine Abhandlung a. a. O., S. 241. In der zweiten helvetischen Konfession stellt Bullinger die Taufe einfach unter die Kategorie der officia ecclesiastica, von denen nach Paulus die Frauen ausgeschlossen seien.

2) Da warfen freilich die Gegner ein: Warum hat sie denn Jesus nicht gleich getauft? Und Bullinger erwidert: Weil geschrieben steht: „Jesus aber taufte nicht selbst, sondern seine Jünger.“ Sic!!

und weil die Gläubigen zu taufen sind (wie oben). Eine Blasphemie nennt es Bullinger, daß die Wiedertäufer die Kinder mit „trunci“ vergleichen, die von einem Symbol nichts verstehen. Auch die Beschneidung hatte ihre Mysterien, und Gott hat doch gewiß nicht etwas Widervernünftiges angeordnet. Auf die Taufe folgt ja später der Unterricht.

Am Schluß redet Bullinger noch erbaulich vom Wert der Taufe: So oft wir gesündigt haben, wollen wir uns ins Gedächtnis rufen das Mysterium der h. Taufe. Einmal sind wir getauft worden, damit wir nie verzweifeln an der Vergebung unserer Sünden durch den Gott, dem wir durch die Taufe einmal einverleibt worden, damit er immer in uns das Heil wirke, bis wir aufgenommen werden aus dem Elend in die Herrlichkeit. Die Taufe verbindet uns mit Christus, der sich mit unserer Taufe taufen ließ, um zu zeigen, daß er unser Bruder und wir seine Miterben seien. Die Taufe verbindet uns aber auch mit allen Gläubigen hier und drüben. Sie ist ein Bekenntnis von Sünde und Gnade und ein Antrieb zum christlichen Leben.

Die begeisterte Aufnahme, die Bullingers Dekaden in der reformierten Kirche überall fanden [1]), entsprach nur ihrem inneren Wert. Noch heute kann sich ein Leser an diesen schönen, geistreichen, tiefen Gehalt und lichtvolle Darstellung in sich vereinigenden Abhandlungen erfreuen und erbauen. Was speziell die eingehend behandelte Sakramentslehre anbetrifft, so wird man es Bullinger zugestehen müssen, daß das Enge, Steife und Pedantische der Zwinglischen Lehrweise verschwunden und an dessen Stelle eine der mystischen Tiefe des Gegenstandes angemessene größere Geschmeidigkeit und farbenreichere Lebendigkeit im Ausdruck getreten ist, und daß mithin Calvins Mahnung anläßlich jenes Briefwechsels nicht unbeachtet geblieben: „Videndum est semper, ne simus in repudiandis loquendi formis nimium morosi, quae nihil falsum nihil absonum continent.“ Der Genfer Reformator hat sich denn auch hoch erfreut über diese Partie der Dekaden geäußert. Als endlich Bullinger bei Abfassung der zweiten

1) Pestalozzi, Bullinger, S. 386 u. 469 f.

helvetischen Konfession nochmals Gelegenheit bekam, die Sakramentslehre auf Grund der im Consensus getroffenen Verständigung kürzer, aber um so kernhafter darzustellen, wurde ihm in der ganzen reformierten Kirche durch allgemeine freudige Zustimmung die verdiente Anerkennung zuteil.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Sind im Buche Koheleth außerhebräische Einflüsse anzuerkennen?

Von

Prof. Dr. P. Kleinert
in Berlin.

Die Frage, ob nicht die starke Eigentümlichkeit, durch welche sich das Predigerbuch von der übrigen Litteratur des Alten Testamentes abhebt, durch die Annahme eines wesentlichen Einflusses außerhebräischer Faktoren zu erklären sei, ist neuerdings namentlich durch die Arbeiten von Tyler[1]) und Plumptre[2]) angeregt worden. Beiden ist gemeinsam, daß sie darauf Verzicht leisten, das Buch als ein Produkt innerhebräischer Geistesentwickelung zu begreifen, vielmehr seine Entstehung von der Mischung hebräischer Denkart mit den hellenischen Philosophieen bedingt sein lassen, welche den letzten vorchristlichen Jahrhunderten eignen. Die Eigenart des Buches wäre also nicht die Originalität eines hebräischen Denkers, sondern die eines litterarischen Eklektikers, der, in herkömmlichen Überzeugungen unbefriedigt, aus den vorhandenen Mitteln der stoischen und epikuräischen Schultheorieen eine Popularphilosophie hergestellt.

---

1) Th. Tyler, Ecclesiastes, a contribution to the interpretation. London 1874.

2) E. H. Plumptre, Ecclesiastes or the preacher, with notes and introduction. Cambridge 1882.

Mit gelehrter Gründlichkeit, aber etwas mechanisch ist diese Thesis bei Tyler durchgeführt. Nach gewissen äußerlichen Berührungen weist er gewissen Abschnitten des Buches (namentlich 1, 2—11; 3, 1—15, c. 7 und mehreren einzelnen Stellen) stoische, anderen, wie 3, 18—22; 5, 18—20 epikuräische Herkunft zu (vgl. namentlich S. 13 ff. 67 ff.). In 3, 1 ff. findet er die stoische Lehre von den Weltcyklen; in 1, 17; 2, 12; 7, 25 das stoische Axiom, daß *πάντες οἱ ἄφρονες μαίνονται*; in 12, 7 die stoische Lehre von der Reabsorption der einzelnen Seele in die göttliche Weltseele u. ä. m.; epikuräisch sei die Gleichsetzung der Menschenseele mit der Tierseele u. a. — Plumptre hat diese Position in geistvoller Weise weiter ausgebaut. Sie bietet ihm nicht bloß die Möglichkeit, seinen Kommentar, den er für die Lektüre des Buches in oberen Studienklassen bestimmt, durch Heranziehung zahlreicher Parallelstellen aus den klassischen Litteraturen für diesen Zweck in vorzüglicher Weise zu adaptieren, sondern auch den Anlaß, mit plastischer, allerdings auch phantasiereicher Verwertung zahlreicher Stellen des Buches ein innerlich wohlverständliches Lebensbild des geheimnisvollen Philosophen aufzurollen, der im Koheleth den Ertrag seiner Studien und seiner Lebenserfahrung niedergelegt. Er führt ihn vor, wie er aufgewachsen im engen Kreise frommen Judentums, zu einer Zeit, wo die Gottseligkeit zur konventionellen Routine erstarrt war, frühzeitig durch die Wahrnehmung frommer Heuchelei angewidert, zunächst das Gewerbe des Landmannes ergreift; dann, vom inneren Drang in die Weite ergriffen, sich zu der blühenden Judenkolonie Alexandriens begiebt. Dort lernt er das Mißregiment des Ptolemäos Philopator kennen und hassen; gerät aber zugleich mit den Hetären der Residenz in verhängnisvolle Berührung und macht eine sinnliche Sturm- und Drangperiode durch, die mit seinem moralischen Ruin endigt. Des geistigen Strebens bei alledem nicht verlustig gegangen, ein eifriger Besucher der ptolemäischen Bibliothek, flüchtet er in einem Instinkt der Selbstrettung zu den Hörsälen der Philosophen; von den Stoikern zu den Epikuräern, deren Physik ihn anzieht und deren Lebenslehre ihn einer freundlicheren Auffassung des Lebens wiedergiebt. Aber das philosophische Treiben kann ihn

nicht davor bewahren, schließlich der Leerheiten und Illusionen desselben müde zu werden und dem „wer weiß?“ des Skepticismus in die Arme zu fallen. Da kommt das Elend und die Vereinsamung des Alters, und mühsam rettet sich das umhergeworfene Leben an den Erinnerungen und Resten religiöser Instinkte, die ihm aus der Jugend geblieben, und welche der zum Tode Reisende, frei und selbständig genug, mit dem Niederschlag seiner philosophischen Studien zu den Bekenntnissen unseres Buches verknüpft hat.

Diese „ideale. Biographie“, welche Plumptre (S. 35—55) dem Verfasser des Koheleth widmet, ist eine interessante Lektüre; schon um der feinen Kunst willen, mit welcher jeder wesentliche Zug des reich ausgestatteten Gemäldes durch irgendeine Aussage des Buches, und zwar ohne exegetische Gewaltsamkeit begründet wird. Womit freilich nicht gesagt sein soll, daß das nämliche Material nicht auch für manche sehr andersartige Schilderung und Auffassung die geeigneten Bausteine liefern würde. Ein Beweis dafür wird uns weiter unten bei Renan entgegentreten. Zunächst handelt es sich für uns um eine Prüfung der Basis, ob die angenommene Beeinflussung des Verfassers durch die griechischen Schulphilosophieen wirklich vorliegt. Vorab muß da anerkannt werden, daß die geistige Gesamtatmosphäre, welcher die großen Spätlingssysteme der griechischen Philosophie ihre Entstehung verdanken, sich auch in unserem Buche wiederspiegelt. Es fehlt kaum einer von den charakteristischen Grundzügen derselben, wie sie Zeller in der schönen Einleitung zum dritten Bande seiner Geschichte der griechischen Philosophie zusammengestellt. Die eigentümliche Stellung des Koheleth zur älteren Chokhmalitteratur des Alten Testamentes bietet gerade unter diesem Gesichtspunkte eine merkwürdige Parallele zu der Eigenart, mit der sich die Philosophenschulen der letzten Jahrhunderte vor Christo von den älteren großen Gestalten der griechischen Philosophie abheben. Hier wie dort die Ablösung des Denkens von der nationalen Grundlage, der kosmopolitische Charakter nicht bloß in der Stellung, sondern auch in der Behandlung der Probleme. Hier wie dort das Zurücktreten der Frage nach dem Seienden, der reinen Erkenntnisfragen. Das

heiße Ringen um das Erkennen der Wahrheit als solcher, wie es im Buch Hiob mit leidenschaftlichem Ungestüm in die abgründige Tiefe hineinarbeitet, ist hier erkaltet: „Weitab ist das Seiende und tief, tief, wer mag's ergründen?“ (7, 24.) „Sei's Liebe, sei's Haß, nichts weiß der Mensch von alledem, das vor ihm liegt, gar nichts“ (9, 1).

Das Interesse, an welches die Spekulation sich knüpft, ist — wie bei jenen Philosophieen des sinkenden Griechentums — ausschließlich das praktische: es müssen Grundsätze fürs Handeln gefunden werden; der Mensch bedarf einer Orientierung fürs Leben. Hier wie dort wird zu diesem Behuf der Weg eingeschlagen, mit Verzicht auf die Wirkung ins Ganze den Einzelnen ganz unabhängig vom Äußeren auf sich selbst zu stellen; die großen Probleme des Gemeinschaftslebens außer Sicht zu rücken und unter der allgemeinen Misère dem Weisen ein ruhendes Äquilibrium im eigenen Gemüt zu schaffen, darin er Frieden habe. Es wird das Verdienst der beiden englischen Ausleger bleiben, gegenüber einer bloß kanonischen oder bloß philologischen Behandlung des Koheleth jedem kommenden Exegeten die Auseinandersetzung mit den Gesichtspunkten einer kulturgeschichtlichen Betrachtung des Buches zur Pflicht gemacht zu haben.

Und auch einem speziellen Punkt ihrer Auffassung, der freilich nicht erst von ihnen betont worden ist, kommt Wahrheit zu. Es ist unleugbar, daß nicht bloß das allgemeine Gepräge der Diadochenzeit, sondern daß auch spezifische Einflüsse griechischen Wesens auf den hebräischen Geist in unserem Buch anerkannt werden müssen. Die lange übersehenen Bemerkungen Zirkels, der im Jahre 1792 auf Gräcismen in der Sprache des Koheleth hinwies, sind durch die neueste Phase der Betrachtung des Buches zu ihrem Recht gekommen. Hat Zirkel im Eifer des ersten Entdeckers zu viel gesehen: anderes hat er übersehen. Wenn Plumptre nach Grätz' Vorgange die Wendung „unter der Sonne“, welche in unserem Buch 29mal, sonst im Alten Testamente nirgends begegnet, als einen Gräcismus urgiert, so mag die Einrede sich behaupten, daß dies nicht gerade die exotische Lieblingswendung eines gräcisierenden Autors sein müsse, sondern auch die persönliche eines

hebräischen sein könne. Aber wenn die hebräische Wendung עָשָׂה טוֹב, die nach älterem Sprachgebrauch nur „Gutesthun“ bedeuten kann, hier auf einmal die Bedeutung des behaglichen Zustandes, „sich gütlich thun“, „sich's wohl sein lassen“ aufweist (3, 12), so ist das ohne ein dazwischenliegendes *εὖ πράσσειν* doch schwerlich zu verstehen; ebenso ist der Zusammenklang des יוֹם טוֹבָה 7, 14 mit *εὐημερία* evident. Und die Formierung von Kunstausdrücken der Spekulation wie תּוּר (1, 13; 2, 3; 7, 25) und בּוּר (9, 1) für das Geschäft des Philosophierens selbst, wie מַה שֶּׁהָיָה *τὸ τί ἐστιν*, das Wesen der Dinge (7, 24) u. ä. ist ebenfalls auf hebräischer Wurzel nicht gewachsen. Der terminus a quo der Abfassung des Buches kann, wie sich aus diesen Zeichen griechisch kolorierter Sprache ergiebt, über das Jahr 300 nicht wohl hinaufverlegt werden.

Aber mit den beiden Momenten, die hier anzuerkennen waren, ist doch eben nur jene allgemeine Einwirkung des griechischen Geistes auf das Werden unseres Buches konstatiert, welche seit Alexander dem Großen den ganzen vorderen Orient überrollt hat, und von der das jüdische Stillleben ausgeschlossen zu denken auch aus anderen Gründen nicht angeht; keineswegs aber eine konstitutive Beteiligung griechischer Schulphilosophie am Inhalt desselben. Soll diese erhärtet werden, so würde vorab von der äußeren Beweisführung zu fordern sein, daß sie die behaupteten Entlehnungen an unserer Kenntnis über die ersten Phasen der bezüglichen Schulsysteme erwiese, von denen namentlich das stoische eine starke innere Entwickelung aufweist. Denn die Entstehung unseres Buches fällt in das Jahrhundert des ersten Aufblühens jener nacharistotelischen Philosophieen und kann über das Jahr 200 v. Chr. nicht wohl hinabverlegt werden. Das ergiebt sich aus seinem Verhältnis zum Buch der Weisheit, sowie aus dem Fehlen der scharf markierten Signatur der makkabäischen und nachmakkabäischen Litteraturepoche; und es wird bestätigt durch die talmudischen Forschungen, welche aus Anlaß der Aufstellungen von Grätz (Koheleth 1871) namentlich von jüdischen Gelehrten über dies Problem litterarischer Chronologie angestellt worden sind, und deren Resultate eingehend und übersichtlich zusammengestellt zu haben das Verdienst des

soeben erschienenen Kommentars von Ch. Wright [1]) ist. Um so mehr muß es Bedenken erregen, wenn die von Tyler und Plumptre angezogenen Parallelen, soweit sie substantielle Bedeutung haben, fast ausschließlich auf sehr junge Autoritäten der Stoa und des Epikuräismus Bezug nehmen; einerseits auf Mark Aurel, andererseits auf Lucretius. Tyler scheint diesen Mangel empfunden zu haben. Er nimmt S. 11 f. einen Anlauf, wenigstens für jenen Satz, welcher der Zeit und Bedeutung nach als Grundaxiom der stoischen Ethik gelten kann, und dessen Fehlen allerdings ein übelstes Manko des Beweises darstellen würde, das Vorkommen auch im Koheleth nachzuweisen: für den Satz vom naturgemäßen Leben; *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Er will in dem Abschnitt Koh. 3, 1 ff. neben anderem auch eine Explikation dieses Satzes erblickt wissen. Aber der Versuch ist doch wohl mißglückt. In der Stoa hat der Satz die Bedeutung, daß es gelte, unter Beobachtung der Empirie (*κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* Chrysipp) eine Lebensregel zu finden, welche dem Vernunftgesetz entspricht, das in der allgemeinen Natur der Dinge und in der des Menschen identisch ist. Man vergleiche die Erklärung, welche Diogenes Laërtius VII, 88 dem Satze giebt: *ὁ κοινὸς νόμος, ὅςπερ ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχομενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ.* Einem völlig anderen Zweck dient jene Ausführung im Koheleth. Anknüpfend an die erfahrungsmäßige Induktion 1, 12 — 2, 23, daß das gesamte vielfache und unter der bewußten Direktive des Weisheitsstrebens (2, 9)

---

[1]) Ch. H. H. Wright, Ecclesiastes (London 1883), p. 3 sqq. Vgl. auch Herzog, R.-Enc. (2. Aufl.) XII, 171. — Geringeren Wert möchte ich auf die von Tyler (S. 6 ff.) wie von Plumptre (S. 56 ff.) ausführlich erörterte Abhängigkeit des Siraciden vom Koheleth legen; die Argumentation führt meines Erachtens über subjektive Evidenz nicht hinaus. Dagegen verdient Beachtung die Erscheinung, mit welcher Unbefangenheit gewisse Grundanschauungen im Koheleth kombiniert erscheinen, welche weiterhin im Pharisäismus, Sadducäismus, Essenismus zu scharfer Sonderung auseinandergetreten sind. Die weitere Untersuchung dieses Punktes, auf welchen schon Ewald (Dichter des Alten Bundes II, 271) beiläufig hingewiesen, würde, wenn unter umfassenden Gesichtspunkten unternommen, nicht ohne Ertrag sein. Tylers Behandlung desselben (S. 34 ff.) ist, namentlich inbezug auf den Essenismus, zu dürftig.

verfolgte Suchen und Ringen Koheleths ohne Befriedigung geblieben, zeigt er in dieser zweiten großen Ausführung 2, 24 bis 3, 22, warum das so habe sein müssen. Deswegen nämlich, weil der Lauf der Dinge ein- für allemal unabänderlich von Gott festgestellt und jedem Dinge seine Zeit zugewiesen sei (3, 1—8. 14; vgl. 7, 13). Dieser Plan Gottes ist unerforschlich (3, 11 b), und vergeblich müht sich der Mensch, auch der Weise, ab, ihn zu erkennen (3, 18—22). Aber an dieser alles bindenden Gottesveranstaltung liegt es, daß das Streben des Menschen von sich aus, wenn auch noch so eifrig und vernünftig verfolgt, resultatlos und unbefriedigend verläuft (3, 9 f.). Der Mensch hat sich eben an dem Zugewiesenen in Arbeit und Genuß genügen zu lassen, das die Zeit bringt (2, 24 f.; 3, 12 f.; vgl. 9, 11). Nicht das qualvolle Suchen nach dem, was Gott nun einmal, sei es verhüllt, sei es versagt hat, sondern die Einsicht, welche den gewiesenen Zeitpunkt wahrnimmt, um das Richtige zu thun, ist das wahre Gut und bewährt den wahren Weisen (3, 9 f.; vgl. 8, 6). Geht also die Lebensregel der Stoa darauf hinaus, daß der Logos, der zur Natur des Menschen gehört, sich durchschauend wiedererkenne in der Vernunft des Weltganzen, und darnach von sich aus das Leben gestalte, so summiert sie sich beim Koheleth in der Beugung vor dem unerforschten Gotteswerk in der Welt, im Verzicht auf die durchschauende Erkenntnis und auf die selbstwollende Initiative. Viel näher als das stoische Axiom steht ihm das andere: *καιρὸν γνῶθι*, welches die Griechen auch haben, aber nicht von der Stoa, sondern von den alten Weisen herleiten (Diog. Laert. I, 79).

Schon diese Erörterung führte uns auf die innere Seite der Sache, auf welche ja freilich bei der Beschaffenheit unseres Problems der Hauptnachdruck fallen muß. Ist die inhaltliche Verwandtschaft des Koheleth mit den nacharistotelischen Schulphilosophieen derartig, daß Abhängigkeit oder gar Entlehnung angenommen werden muß? Zunächst die Stoa anlangend, ist es ja richtig: stoisch ist der oben vorgeführte Determinismus des Buchs, der für Willensfreiheit keinen Raum läßt, dem *εἱμαρμένη* und *πρόνοια* in einander aufgehende Begriffe sind, und der namentlich in Kap. 3 so mächtigen Ausdruck findet. Wenn nun aber doch

gesagt werden muß, daß dieser Determinismus dem semitischen Geiste so wenig wurzelfremd ist, daß er vielmehr recht eigentlich das Gepräge derjenigen religiösen Weltansicht ausmacht, welche der vom alten Prophetengeist verlassene Semitismus schließlich als sein eigenstes Gut und Abbild erzeugt hat, der mohammedanischen: woher die Nötigung, ihn im Koheleth aus der Stoa herzuleiten? Sie würde nur unter zwei Bedingungen anzuerkennen sein, sei es, daß in der älteren hebräischen Litteratur die Anknüpfungspunkte für diesen Determinismus fehlten; sei es, daß er in konkreten einzelnen Gedankenbildern sich ausprägte, deren stoische Herkunft und Priorität erwiesen ist. Jene Anknüpfung aber ist vorhanden in der alttestamentlichen Grundlehre von der göttlichen Allwirksamkeit; diese Gedankenbilder, in denen sich auf beiden Seiten der Determinismus gleichartig ausspräche, fehlen. Nicht einmal für Hauptbegriffe, wie *εἱμαρμένη*, *πρόνοια* u. a., hat Koheleth entsprechende Worte. — Ferner, wie Koheleth hat auch die Stoa jene Grundunterscheidung, welche eigentlich nur zwei Klassen von Menschen kennt, Weise und Thoren. Aber diese Unterscheidung ist in der alttestamentlichen Chokhma von Anfang ab wurzelhaft angelegt, und beherrscht bereits ihr ältestes Produkt, die salomonischen Sprüche in den ältesten Schichten des Spruchbuchs durchgehends. Man würde vielleicht fragen können, ob nicht der Gegensatz des Weisen und Thoren zu den orientalischen Fermenten der Stoa gehöre — die ältesten Schulhäupter derselben sind ja fast ohne Ausnahme geborene Asiaten; aber man kann nicht fragen, ob Koheleth diese Unterscheidung aus der Stoa habe entlehnen müssen. Dies nun behauptet auch Tyler nicht; wohl aber meint er aus der mehrmaligen Nebeneinanderstellung der beiden Worte סִכְלוּת und הוֹלֵלוֹת (1, 17; 2, 12) den spezifisch stoischen Satz herauslesen zu sollen, daß alle Thoren wahnsinnig sind, *πάντας τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι* Diog. Laert. VII, 124. Aber auch diese Instanz von sekundärer Bedeutung, welche von Siegfried [1]) als die glücklichste unter den Tylerschen Entdeckungen bezeichnet worden ist, steht auf schwachen Füßen. Als Prädikativsatz ist die Sentenz

---

[1]) In Hilgenfelds Zeitschrift 1875, S. 288. 470.

an keiner der betreffenden Stellen ausgesprochen, was doch zur strengen Beweis unumgänglich zu fordern wäre. Vielmehr kann ich in jener Wortverbindung nur eine der gebräuchlichen Emphasen durch Verdoppelung des Ausdrucks für denselben Begriff erkennen, wie sie für die echt hebräische Rhetorik unseres Buches charakteristisch sind. In der kurzen Strecke 1, 14—17 finden sich neben der in Rede stehenden noch drei solcher Verdoppelungen: הֲבֵל וּרְעוּת רוּחַ V. 14, הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי V. 16, חָכְמָה וָדָעַת V. 16, in welche axiomatischen Sinn hineinzulegen niemand gemeint sein wird. So wird denn auch 2, 13 sofort die Gruppe הוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת aus 2, 12 durch das bloße סכלות wieder aufgenommen. Koheleth gebraucht die Worte als Synonyma. Mag immerhin eine leise Nüance im Begriff ihm vorschweben: daß sie die Überpflanzung des Begriffs Narr vom ethischen Gebiet des Gegensatzes zum Weisen (סכלות) auf das physische Gebiet des Gegensatzes gegen den geistig Gesunden (הוללות) enthalte, wird schon dadurch widerlegt, daß 9, 3 הוללות auch für sich allein die ethische Thorheit ausdrückt, und das entsprechende Verbum הולל 7, 7 sich direkt in Gegensatz nicht zu gesunden Sinnen, sondern zur ethischen Weisheit stellt. Nicht einmal eine wesentliche Steigerung wird man von ס׳ zu ה׳ annehmen dürfen, sonst würde das letztere 1, 17; 2, 12 nicht voran-, sondern nachgestellt sein. In 10, 13, wo Gesenius (Thes.) die Steigerung mit Recht findet, liegt sie nicht in הוללות, sondern in dem Beisatz רָעָה. Und so wird auch in 7, 25, welche Stelle bei richtiger Übersetzung [1]) noch am ehesten für die Tylersche Thesis geltend gemacht werden könnte, der Sinn nicht der sein, daß Koheleth die Thorheit habe als Geistesgestörtheit erkennen wollen, sondern als das, was sie ist, als Thorheit, Unsinn. Es wäre an allen diesen Stellen schwer zu begreifen, warum Koheleth, um die Thorheit nach stoischem Vorgang als einen Zustand der Geisteskrankheit zu bezeichnen, statt gangbarer und un-

---

1) Gerade diese Stelle übersetzen Tyler und Plumptre: „to know the depravity of obduracy and folly, madness“, während grammatisch es näher liegt zu übersetzen: „zu erkennen die Gottlosigkeit als Sinnlosigkeit, und die Thorheit als Unsinn“.

mißverständlicher hebräischer Ausdrücke für diesen Zustand gerade das Wort הוללות gewählt haben sollte, dessen Verknüpfungen im älteren Sprachgebrauch (Ps. 5, 6; 73, 3; 75, 5) und dessen nachheriger talmudischer Gebrauch (vgl. Levys Wörterbuch I, 473) gerade auf das ethische Moment im unsinnigen Gebaren den Nachdruck legen heißen.

Neben diesen halben und nicht beweisenden Berührungen treten nun aber um so evidenter die Gegensätze hervor, welche zwischen den Grundanschauungen des Koheleth und der Stoa eine tiefe Kluft befestigen. So schon in Ansehung des Verhältnisses von Gott und Welt. Der Gedanke der Immanenz Gottes in der Welt ist in keinem philosophischen System des klassischen Altertums mit solcher Energie durchgeführt, wie im stoischen: dem Koheleth ist er fremd. Diesem steht Gott schlechthin über der Welt, in erhabener Ferne; und unter allen Möglichkeiten ihn zu denken, ist die Vorstellung einer Weltseele für Koheleth die fremdartigste. Und das muß um so nachdrücklicher betont werden, als in der älteren Chokhmalitteratur Anknüpfungspunkte für die stoische Immanenzlehre keineswegs fehlen — wenn etwa in chokhmatischen Psalmen von Gottes Atem die Erde grünt (Ps. 104, 30), im Hiob von seinem Hauch der Himmel sich aufheitert (Hiob 26, 13). Hat Koheleth diese Anknüpfungspunkte einfach fallen lassen, um seine Anschauung zur starrsten Transcendenz fortzubilden, die nur ein Bewirken und Geben [1]) Gottes, aber nicht ein Leben Gottes in der Welt kennt, so ist es unthunlich, ihn unter stoischen Einflüssen entstanden zu denken. Mit Unrecht urgiert Tyler die Lehre von der Gleichartigkeit und Wiederkehr der Erscheinungen (Kap. 1 u. 3) als eine Reproduktion des stoischen Philosophumenons von den Weltcyklen. Die Cyklen der Stoa, zumal der älteren, münden in Weltbrände,

---

[1]) Auch der Menschengeist ist in der Stelle 12, 7 ausdrücklich als Gabe Gottes bezeichnet; daher die Meinung Tylers (S. 65), daß in dieser Stelle eine Reabsorption desselben in die Gottheit gelehrt werde, welche dann freilich auf die Weltseelentheorie führen würde, kaum ernstlich zu diskutieren. Wie die erste Vershälfte von 12, 7 (vgl. Gen. 3, 19), so ist auch die zweite gut althebräisch (vgl. 1 Kön. 19, 4).

die alles Seiende außer der Gottheit selbst vernichten: Koheleth lehrt 1, 4 den bleibenden Bestand der Erde, und der Weltlauf ist ihm nicht ein zielloses Eilen zu wiederholten Vernichtungen, sondern hat sein Ziel im Gericht Gottes über die Welt (3, 17; 5, 7; 8, 6—8. 13; 11, 9). Die Betonung der Gleichmäßigkeit in den Erscheinungen ist ihm, wie namentlich der Zusammenhang in 3, 14. 15 zeigt, nicht eine Illustration phantastisch angenommener Weltperioden, sondern der gleichförmigen Gesetzlichkeit des göttlichen Wirkens, welche die stolze Meinung menschlicher Eintagsgedanken, als erlebten gerade sie ein Neues oder könnten gar ein Neues schaffen, ausschließt. — Endlich, was wir als den markantesten Zug im Stoicismus kennen und hochachten, jenen sittlichen Idealismus, der die Mittelstraße verwirft und Glückseligkeit nur im strengen, ja starren Festhalten der erkannten und gewollten Tugend erkennen kann: diesen sittlichen Idealismus lehnt Koheleth ab. „Sei nicht gar gerecht, und mach dich nicht allzu weise, warum willst du dich in Verlegenheit bringen?“ (7, 16). — Will man sehen, wie sich eine hebräische Denkart ausnimmt, welche durch und durch mit stoischen und platonischen Elementen durchtränkt ist, aber eben deshalb auch das nicht mehr zureichende Darstellungsmittel der hebräischen Sprache beiseite legt und griechisch redet, so lese man das Buch der Weisheit. Der Gegensatz nicht bloß der Sprache, auch nicht bloß einzelner polemischer Ausführungen, sondern der ganzen Gedankenatmosphäre zum Koheleth ist ein durchgreifender und für das vorstehend erörterte Problem höchst instruktiv.

Wenn Stellen, wie die letztangeführte (7, 16), die Annahme e p i k u r ä i s c h e r Elemente im Koheleth offen lassen, so möchte überhaupt gesagt werden können, daß die in dieser Richtung von Tyler und Plumptre beigebrachten Berührungspunkte der Vermehrung fähig sind. Die Empfehlung nicht bloß der Gemütsruhe als der höchsten Tugend, sondern auch der Einsicht als des höchsten Gutes, der Preis der Freundschaft u. ä. sind Elemente, welche Koheleth, wennschon nicht mit epikuräischen Formeln ausgedrückt, so doch mit dieser Philosophie gemeinsam hat. Und merkwürdig stimmt zu der formalen Charakteristik dieses Systems, daß es von

seinem Stifter her unter allen Philosophieen des klassischen Altertums am meisten dogmatischen Charakter aufzeigt, die Eigenheit unseres Autors, seine Lieblingssentenzen unermüdlich und mit geringem Wandel der Formulierung immer wieder einzuschärfen. Und doch, ein Einfluß des Epikuräismus als philosophischer Schule auf unser Buch wird ebenfalls nicht anzuerkennen sein. Die spezifischen Schullehren, die ja gerade bei Epikur in recht scharfen Umrissen entgegentreten, fehlen samt und sonders; sowohl der Atomismus, als auch die Leugnung des Geistes, als auch die Lehre von der Vielheit der Welten, — nicht zu reden von den polytheistischen Arabesken des Systems. Ist beim Epikur alles darauf angelegt, ein Hereinwirken jenseitiger Mächte ins Weltleben auszuschließen und dadurch, wie er meint, jeglichen Grund der Furcht vom Menschengemüt hinwegzunehmen, so geht Koheleth überall darauf hinaus, alles in der Welt als Werk Gottes aufzuweisen; und zwar ein Werk, das auch da, wo es am unverständlichsten und rätselhaftesten erscheint, gerade mit dieser Rätselhaftigkeit den Zweck verfolgt, Furcht vor Gott zu pflanzen. Jeder aufmerksame Leser des Buchs wird dem Urteil zustimmen, daß, abgesehen etwa vom Evangelium Johannis, kein Buch in der ganzen heiligen Schrift die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott so energisch allenthalben zum Eindruck bringt, als Koheleth; und für das Gefühl dieser Abhängigkeit hat er keinen andern Namen, als den vom Alten Testament überall gebrauchten, von Epikur aufs äußerste perhorrescierten der F u r c h t (3, 14; 5, 6; 7, 18). Zieht der Epikuräismus aus dem Mangel der Wahrnehmung einer gerechten Ordnung im Weltergehn den Schluß, daß überhaupt kein Walten solch höherer Ordnung vorhanden sei, so Koheleth bei gleichem Ausgangspunkt den entgegengesetzten, daß zwar alles, was Gott thut, schön gethan sei zu seiner Zeit, daß aber Gott dem Menschen die Erkenntnis seiner Wege schlechthin verhüllt habe (3, 11; 8, 7. 17), freilich nicht, ohne ihm durch die ins Herz gelegte Ewigkeit die rätselhafte Mühe des Suchens nach jener Erkenntnis mit in die Welt gegeben zu haben (3, 10. 11a; 1, 13). — Ich übergehe Einzelmomente, wie dieses, daß zu der bedeutenden Rolle, welche den Frauen als Weisheitsjüngerinnen gerade in den ersten

Stadien des Epikuräismus zugefallen ist [1]), der Essenismus in 7, 28 übel harmoniert. Nur auf eine wesentliche Discrepanz der ethischen Maximen sei noch hingewiesen. Wie hoch unser Autor das Glück der Gemütsruhe schätze, so steht doch, was er im Auge hat, sehr weit ab von dem quietistischen Begriff dieser Gemütsruhe bei Epikur. Überall ist das Zugewiesene, daran der Mensch sich genügen lassen soll, nicht bloß Genuß, sondern auch Arbeit (3, 22; 5, 17f.; 8, 15; 10, 18). Unter den markigsten Betonungen der Aktivitätspflicht im Alten Testament wird man die des Koheleth nicht missen mögen: „Alles, was dir vor die Hand kommt, thue mit deiner Kraft!" „Säe deine Saat des Morgens, und laß des Abends deine Hand nicht rasten!" (9, 10; 11, 6.) — Wenn aber Plumptre (S. 46) meint, in Kap. 12 den Beweis einer anatomischen Gelehrsamkeit zu finden, die der Verfasser nur bei jenen Sektionen gesammelt haben könne, welche die Epikuräer bei ihren medizinisch-naturwissenschaftlichen Studien in Alexandrien vornahmen, so ist doch wohl einerseits auf die Thatsache hinzuweisen, daß die griechische Medizin in Ägypten überhaupt nichts Neues geschaffen hat, sondern lediglich in ein uraltes Erbe eingetreten ist; anderseits darauf, daß der Inhalt von Kap. 12 überall nicht auf anatomische Gelehrsamkeit, sondern auf die scharfe Naturbeobachtung begründet ist, welche dem Altertum, auch dem hebräischen, auch sonst nicht fremd ist. Man vergleiche die Opfergesetze im Pentateuch und Stellen wie Hiob 10, 10f.; Gen. 32, 26. 33 u. a.

Nicht als Ausfluß einer Schulphilosophie, sondern als ein Buch praktischer Lebensweisheit will das Predigerbuch begriffen sein. Es tritt aus dem Grundcharakter der hebräischen Chokhmalitteratur nicht heraus. Mag man diese mit dem Namen einer althebräischen Philosophie dem kulturgeschichtlichen Verständnis nahe zu bringen suchen, so wird man sich doch immer vergegenwärtigen müssen, daß der althebräische Geist durch seine religiöse Grundposition von gewissen Gebieten der Philosophie im strengen und umfassenden Sinn des Wortes so gut wie abgeschnitten ist. Die Probleme der Erkenntnistheorie wie der Metaphysik sind für ihn kaum vorhanden;

---

[1]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen (3. Aufl.) III, 1. S. 462.

er hat eine erhabene Gotteslehre und vermöge derselben eine Naturanschauung, der an Lebendigkeit, Einheitlichkeit und Tiefe keine andere des Altertums gleich kommt: aber er hat keine philosophische Theologie und keine philosophische Physik. Nur die Ethik ist ihm zum positiven Anbau übrig geblieben, und ihre Probleme, auch die letzten, die Frage um das Böse und um das Übel, die Frage nach der Vereinbarkeit der menschlichen Geschicke mit der göttlichen Gerechtigkeit, kurz die Probleme der Theodicee sind seine spezifische Domäne. Es ist ein Zeichen nachlassender Kraft des eigentümlich hebräischen Philosophierens, wenn die Frage der Theodicee, welche Hiob in ihre Abgründe verfolgt, im Koheleth zwar wieder und wieder angefaßt und umhergewälzt wird, aber doch nur um als ein düsteres non liquet beiseite gelegt zu werden; aber der Charakter der älteren Chokhmaschriften, nicht schulmäßige sondern Lebensphilosophie zu sein, tritt durch diesen Verzicht im Koheleth nur um so schärfer hervor. Eben darum wird auch Plumptres Versuch, den schulmäßigen Skepticismus des späteren Hellenentums an der Entstehung des Buchs mitbeteiligt zu denken (S. 32. 49. 137), ebenso wenig für durchführbar gehalten werden können, als die Lösung der Rätsel des Buchs durch stoische und epikuräische Philosophumena. Die Schulfrage des Skepticismus, ob wir überhaupt erkennen können, existiert für Koheleth nicht; die Unterscheidung, welche die moderne Erkenntnistheorie zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung macht, ist ihm auch in der Gestalt fremd, mit welcher sie bereits bei dem Pyrrhoniker Timo entgegentritt. (*Τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ*, Diog. Laert. IX, 105.) Daß die sinnliche Wahrnehmung die indiskutable Quelle sicherer Erfahrung und Kenntnis, steht ihm ebenso fest wie dem Aristoteles; und nur dies, daß wir den Zusammenhang der Dinge in der göttlichen Weltordnung durchschauen können, leugnet er. Der Gegenstand seiner Skepsis ist nicht sowohl das menschliche Erkenntnisvermögen als solches, als vielmehr das Ausreichen desselben für überweltliche Dinge.

Wie Renan [1]) gegen Grätz recht hat, die von letzterem in

---

[1]) E. Renan, L'ecclésiaste, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris 1882.

das Buch hineingetragenen Obscönitäten als ein Unrecht gegen den Verfasser abzulehnen (S. 72), so wird man ihm gegenüber von den Engländern nicht unrecht geben können, wenn seine Behandlung des Buchs den Gesichtspunkt der Schulphilosophie einfach beiseite liegen läßt. Aber dies anerkennend, erwächst der Betrachtung des Buchs gerade auch im vorliegenden Zusammenhang um so mehr die Frage, ob der Schlüssel zum Verständnis, den Renan seinerseits gefunden zu haben meint, die Thür zu einer richtigen Gesamtauffassung erschließt. Ihm ist das Buch eine „deliciöse Phantasie"; das Selbstbekenntnis nicht eines Systematikers oder Eklektikers, sondern eines durchgebildeten praktischen Skeptikers; durchgebildet in dem Grade, daß er darauf Verzicht leistet, irgendetwas, was ihm Überzeugungssache wäre, geltend zu machen. So sei denn das Buch das charmanteste, ja das einzige liebenswürdige Buch des Alten Testaments, allein unter allen unbehelligt von dem Zukunftsdürstigen, Aktionsfrohen des prophetischen Geistes, der überall sonst im Alten Testaments den Leser beunruhigt. Dieser Geist des prophetischen Optimismus, der immer noch an mögliche Weltverbesserung glaubt, immer noch auf ein Ganzes hinarbeitet und einen Wert des Einzelnen für das Ganze prätendiert, liegt dem Koheleth fern: er würde das behagliche Genußleben, das sich mit seinem Pessimismus aufs beste verträgt, empfindlich stören. Nicht einmal Atheist ist der Verfasser; um die Konsequenz des Atheismus zu ziehen, würde eine gewisse Anspannung interessierten Denkens, ein Wille zum Kampf mit Vorurteilen aufzubieten sein (S. 19. 87), den aufzuwenden die Mühe nicht lohnt. Denn vorab ist alles Echauffierende abzulehnen; weil Erfahrung den Verfasser gelehrt hat, daß nichts in der Welt des Echauffements wert ist. So ist er zu jenem feinsten, für ihn selber und für die andern behaglichsten Skepticismus der pessimistischen, aber gebildeten Blasiertheit gelangt, welche sich in die Lage setzt, alle Freuden des Lebens mit völligstem Behagen auszuschlürfen, indem sie alle für eitel erklärt (S. 92). Wolle man das Buch voll verstehen, den Verfasser sich richtig vorstellen, so dürfe man den Typus desselben nirgend anders suchen, als in den feingebildeten und liebenswürdigen Börsenfürsten der gleichen Nationalität, wie

sie seit fünfzig Jahren eine wohlbekannte Erscheinung im high-life der europäischen Residenzen geworden sind, — ein Charaktertypus, mit dessen plastischer Ausmalung Renan seine eleganten Ausführungen elegant abschließt.

Wird von der unumwundenen Anerkenntnis Renans, daß Koheleth nicht Atheist ist (vgl. namentlich S. 20), Akt zu nehmen sein, so wird dieselbe doch im Widerspruch mit ihm dahin ausgedehnt werden müssen, daß, was Koheleth vom Atheismus zurückhält, nicht satte Bequemlichkeit ist — es fehlt dem Buche keineswegs an sehr energischen Accenten sittlicher Polemik (3, 16; 4, 1; 5, 3 ff. u. s. f.) —, sondern ein kräftiger Theismus. Das Buch ist von den Pfeilern einer Überzeugung getragen, die an monotheistischer Präcision den älteren Schriften des Alten Testamentes nichts nachgiebt, und deren Stichworte vom Verfasser mit derselben Dringlichkeit und Unermüdlichkeit eingeschärft werden, wie nur immer seine Sätze von der Eitelkeit der Dinge und der Vernunft in der Lebensfreude. Gewiß, dieser Theismus entbehrt des prophetischen Schwungs; er entbehrt überdem der Innigkeit einer religiösen Selbstbeziehung zu Gott in der Welt. Koheleth stellt eine Ebbe des religiösen Bewußtseins dar, bei der sich dasselbe in sein letztes Bett zurückgezogen hat, und welche es wohl begreiflich macht, mit welcher Wucht im weiteren Verlauf erst die maccabäischen Impulse, dann die platonisierende Weisheitslehre, schließlich das Christentum in die verlassenen Watten einströmte. Aber Ebbe ist noch nicht Versiegen. Man kann nicht sagen, es sei eine Skepsis, die nur aus genußsüchtiger Scheu vor Echauffement das letzte Wort des Atheismus unausgesprochen lasse, wenn doch unser Buch allenthalben schlechthin alle wirkenden Ursachen in der Welt in das eine Agens der Gottheit zusammenfaßt; wenn es die Freude und Mühsal des Lebens und jeglichen Erfolg in gleicher Weise als Gabe Gottes bezeichnet; wenn es, wie wir vorhin sahen, selbst die Rätsel und das Ungenügende des Lebens auf das Werk, ja auf Absicht Gottes zurückführt. Man kann Pessimismus, d. i. eine Weltansicht, welche sich auf der Grundposition von der Wertlosigkeit des Lebens aufbaut, nicht als den Charakter einer Schrift definieren, welche innerhalb des Lebens die Arbeit, die Freude an

derselben, die Einsicht, die Freude am Genuß und an der Gemeinschaft, den Besitz der Möglichkeit zum Wohlthun, die Staatsordnung als Güter, sei es immerhin als vergängliche Güter wertet; welche als feste Basis den Kanon hinstellt: alles, was Gott thut, ist schön gethan zu seiner Zeit (3, 11); welche dem Gesamtinhalt des Lebens seine spezifische Wertung dadurch verleiht, daß ein Gericht am Ende über diesen Wert entscheidet.

Man fragt sich, wie kann diesen starken und das ganze Buch durchziehenden Positionen gegenüber Renan seine Auffassung behaupten; ja wie ist er dazu gekommen? Der Schlüssel liegt in der merkwürdigen inneren Dialektik des Buchs. Jene Positionen stehen dem Verfasser fest wie Granitfelsen; aber der brandende Zweifel der Empirie, dem er in der grausamen Aufrichtigkeit Hiobs das volle Wort giebt, nagt unterweilen so tief hinein, daß durch optische Täuschung sie selber als schwankend erscheinen können, während doch nur die Luft um sie her zittert. Bisweilen trägt jene immanente Dialektik den Charakter eines ergötzenden Gedankenspiels, so daß die mittlere Wahrheit, die der Verfasser will, von selbst aus den sich ergänzenden und beschränkenden Gegensätzen heraustritt (vgl. z. B. 4, 4—6); bisweilen aber, und gerade in Hauptpunkten stoßen die Gegensätze mit harter und unvermittelter Schärfe aufeinander (8, 11—13), und auch wo sie auseinander gerückt sind, werden sie durch die räumliche Distanz nicht milder (vgl. z. B. 12, 7 mit 3, 21; 4, 2 mit 9, 4). Es ist das Phänomen, um dessentwillen von altersher wiederholt der undurchführbare Versuch gemacht worden ist, das Buch nicht als die sei es in einem Zuge, sei es zu verschiedenen Zeiten successive niedergeschriebene Konception eines und desselben Verfassers, sondern gleichsam als das Protokoll einer Disputation von mehreren aufzufassen. Der Verfasser stellt sich offen auf die Position des Zwiespalts zwischen Glauben und Wissen, aber nicht so, daß ihm die Realität schlechterdings ins Wissen, der Glaube dagegen in das Gebiet des Wahnes fiele, sondern so, daß ihm aus der Unzulänglichkeit alles Wissens die Notwendigkeit des Glaubens oder, wie er es nennt, der Gottesfurcht als Grundlage nicht bloß für eine harmonische, sondern auch schon für eine erträgliche Gestaltung des Lebens folgt. So muß

denn Renan, um seine Position durchzuführen, ganze Partieen des Buchs, zumal die, in denen der Lebensernst desselben sich ganz unmißverständlich ausspricht, als solche behandeln, die vom Verfasser nur ironisch eingeführt seien, um sie ad absurdum zu führen. Aber die deductio ad absurdum ist nicht vorhanden. Oder kann man es im Ernst für eine solche ansehen, wenn Renan, um der Ausführung 7, 2ff. den Stachel zu nehmen, zu V. 1 die Bemerkung macht: Koheleth beginne diese Ausführung mit einem banalen Sprichwort, um ihr den Charakter der Lächerlichkeit aufzuheften? Vorsichtiger und wenigstens mit mehr Bemühung gerecht zu sein verfährt da doch der deutsche Pessimismus. Wie gern und eifrig die Schopenhauersche Schule mit Koheleth exemplifiziert, so hat doch jene geschickte Apologie dieses Pessimismus, welche eine begeisterte Jüngerin Hartmanns 1873 unter dem Pseudonym A. Taubert und unter dem Titel: „Der Pessimismus und seine Gegner" herausgegeben, sich mit der limitierten Behauptung begnügt, das Stück Koh. 1, 2 — 4, 4 könne als Pessimistenkatechismus bezeichnet werden (S. 75). Allerdings auch dies nur vermittelst einer Exegese, die sofort auch die Weisheit Salomonis, Sirach und das Neue Testament für den Pessimismus, und zwar für den Hartmannschen, mit Beschlag belegt. Das Verfahren Renans aber, in der Hauptsache eine Nachbildung Grätzschen Vorgangs ist im wesentlichen kein anderes, als die Umkehrung des von dem ältesten Exegeten, Gregorius Thaumaturgus, geübten, wenn dieser nach seinem Gefühl allzu freie Stellen, wie 9, 7—9, als solche bezeichnet, wo Koheleth üble Ratschläge eitler Menschen einführe, um sie zu widerlegen. In beiden Fällen wird nicht Exegese, sondern verstümmelnde Gewalt gegen den Schriftsteller geübt. —

Haben wir Tyler und Plumptre gegenüber die Selbständigkeit des Inhalts im Koheleth zu behaupten gefunden, so wird Renan gegenüber dieser selbständige Inhalt als ein solcher zu behaupten bleiben, der die Entwickelung der hebräischen Chokhma nicht auf das Gegenteil ihrer Basis stellt, sondern derselben, wennschon in niedergehender Linie, so doch in stammeigener Folge sich anschließt. Die Eigenart des Buchs ist, inhaltlich angesehen, nicht auf konstitutive Einflüsse exotischer oder heterogener Art zurückzuführen,

sondern aus dem geschichtlichen Gesamtcharakter seiner Entstehungszeit zu begreifen. Hat die neueste Phase der Exegese des Buchs ein Recht, mit gesteigertem psychischen Feingefühl den fremdartigen Hauch zu betonen, der ihr im Vergleich mit andern alttestamentlichen Büchern aus diesem entgegenwehe, so wird dieses Recht, soweit es nicht auf jene eigentümliche Zeitlage sich gründet, vielmehr in der besonderen Form zu suchen sein, in welcher jener Inhalt geboten wird. Genauer in dem ganz eigenartigen Stimmungscharakter, der diese Form bedingt, und der namentlich in den in ihrer Weise großartig dichterischen Anfangs- und Schlußabschnitten des Buches, aber auch innerhalb desselben [1]) immer wieder dem Leser sich fühlbar macht. Man kann diesen Stimmungscharakter als eine Mischung tief schwermütiger, elegischer Kontemplation und anakreontischer Lebenslust bezeichnen. Und inbetreff dieser ästhetischen Eigentümlichkeit des Buchs möchte ich die Annahme einer direkten Einwirkung außerhebräischer Impulse und Bildungselemente auf das Werden des Buchs nicht mit gleicher Bestimmtheit verneinen, wie bei den Lehrpositionen des Buchs. Nur daß dies von außen hereinwirkende Element ganz wo anders zu suchen sein wird, als in den philosophischen Geistesbewegungen der Diadochenzeit. Bereits in meinem Programm über den Prediger Salomo (1864) habe ich zu 11, 1 beiläufig darauf hingewiesen, daß diese Stelle nicht auf Jerusalem als Entstehungsort hinweise, sondern den Kornhandel einer Seestadt, als ein dem Verfasser und den ersten Lesern, für welche das Buch bestimmt war, geläufiges Anschauungsbild voraussetze. Delitzsch (Komm., S. 223) hat von dieser Bemerkung Notiz genommen, ist aber bei der herkömmlichen und herrschenden Ansicht von der Abfassung des Buches im h. Lande stehen geblieben. Aber jene Instanz steht nicht allein. Man wird die Entstehungsstätte des Buches doch wohl am natürlichsten an dem Orte zu suchen haben, wo die frühesten Spuren einer

[1]) Der Charakter ist ein durchgängiger, und daher die Abschneidung einzelner Stücke, wie sie z. B. von C. Taylor (The dirge of Koheleth, 1874) inbezug auf Kap. 12 vorgenommen ist, dem Verständnis des Ganzen nicht förderlich.

eingreifenden Wirkung desselben mit Sicherheit wahrzunehmen sind. Dieser Ort ist Alexandrien, das erweist das Buch der Weisheit (vgl. Delitzsch, S. 219). Dahin weisen neben dem Obigen auch manche andere Zeichen im Innern des Buches. Zwar auf die litterarkritische Verwertung der geschichtlichen Exemplifikationen, die der Verfasser liebt, wird niemand einzugehn geneigt sein, der einerseits den typischen Charakter dieser Erfahrungsbeispiele, anderseits die verschiedenartigen Beziehungen ins Auge gefaßt hat, welche ihnen in der Geschichte der Exegese gegeben worden sind. Die redende Weisheit, nachdem sie mit Kap. 2, 23 aus ihrer ersten Inkarnation in Salomo herausgetreten, nimmt ihren Illustrationsstoff aus den Jahrhunderten, wie sie ihn findet. Aber daß einer, der in ihrem Namen in Jerusalem schrieb, es nötig gefunden haben sollte (1, 12), zu bemerken, daß der König über Israel „in Jerusalem" residiert habe, ist psychologisch wenig wahrscheinlich. Um so wahrscheinlicher dagegen, daß die Exemplifikation vom Meere (1, 7) nicht im Gebirgslande, sondern an der Seeküste koncipiert ist; daß die Redeweise 12, 5, das Grab als ein ewiges Haus zu bezeichnen, da geschrieben ist, wo sie nationale Sitte war, in Ägypten. Vgl. Diodorus, Sic. I, 51. Und vom entscheidendsten Gewicht erscheint der Umstand, daß das Buch die unmittelbare Nähe eines Königshofes voraussetzt (8, 2—5; 10, 4—7. 16—20; 5, 8), der doch in der Periode seiner Abfassung in Jerusalem nicht residiert hat. Diesen Instanzen gegenüber kann sich die herkömmliche Ansicht über den Abfassungsort — ein bereits von Luther in Frage gestelltes Residuum der älteren Annahme salomonischer Abfassung — nur auf die eine Stelle 4, 17 berufen und thut es auch. Das dort genannte Gotteshaus, der dort erwähnte Opferkultus weise mit Notwendigkeit auf den Tempel und das Tempelritual zu Jerusalem. Aber in diesem Argument läuft ein Zirkel mit unter. Denn eben erst unter der Voraussetzung, daß das Buch in Jerusalem geschrieben, ist eine überwiegende Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß in jener Stelle das Gotteshaus vom Tempel und das Opfer der Narren vom heiligen Ritual zu verstehen sei. An sich und unbefangen betrachtet, wird man sagen müssen, daß ein Haus, in welches man

geht, um zu hören, viel sicherer von einer Synagoge (vgl. Apg. 15, 21), als vom Tempel zu verstehen sein wird; und daß bei den opfernden Thoren, welche „Unwissende sind zum Bösesthun", d. h. also solchen, denen ihre Unwissenheit zum Sündigen Anlaß giebt, der Gedanke an bigotte Heiden (vgl. Jes. 45, 20; 44, 18) mindestens ebenso nahe liegt, wie der an fromme Israeliten.

Unter der Annahme alexandrinischer Abfassung aber gewinnt ein eigentümliches Moment der ägyptischen Sittengeschichte Bedeutung für die Würdigung des Buches. Herodot erzählt II, 78 von der ägyptischen Sitte, bei Gastmählern unter Herumreichung eines Totenbildes zum Genuß des vergänglichen Lebens aufzufordern. Es sind neuerdings einige zum Teil mehrfach erhaltene, also ihrer Zeit vielverbreitete Lieder aufgefunden und aus den altägyptischen Texten übersetzt worden, welche diese Sitte, sofern sie vorwiegend auf Gastmähler bei Totenfeiern zu beziehen sein wird, anschaulich illustrieren. In dem Harfnerlied aus dem Grabe des Nfr—ḥtp zu ʿAbdelgurna heißt es nach der Übersetzung von L. Stern (Records of the past, vol. VI, p. 129, Z. 3—8. 10—16): „Menschen gehn vorüber seit der Zeit der Sonne, und die Jüngeren treten an ihre Stelle. Gleichwie Ra jeden Morgen aufgeht und Tum (die Abendsonne) am Horizont niedergeht: so zeugen Männer, und Weiber gebären. Jede Nüster atmet einmal das sanfte Wehen des Morgens; aber alles, was vom Weibe geboren, geht hinunter an seinen Ort. — Laß Wohlgeruch und Salben vor dein Atmen stellen, Gewinde von Lotus sein am Arm und Brust deiner Schwester, die in deinem Herzen wohnt, sitzend an deiner Seite. Laß Gesang und Saitenspiel vor deinem Angesicht sein und wirf hinter dich alle bösen Sorgen. Laß dein Gemüt fröhlich sein, ehe denn der Tag der Wanderung kommt, da wir nahen zum Lande des Schweigens." Ähnliche Klänge verbinden sich zu dem Liede, dessen Urheberschaft der Papyrus Harris, der es mitteilt, dem Könige Antef (XI. Dynastie) zueignet; und dessen Übersetzung Goodwin in den „Records of the past" IV, 117 f. publiziert hat. Man kann, wenn man mit einer lebhaften Impression von Stellen wie Koh. 1, 2—11; 5, 17—19; 7, 2—4; 9, 7—10; 11, 9—12, 6 zur Lesung dieser Lieder

schreitet, sich dem Eindruck schwerlich verschließen, daß, wenn irgendwoher der Verfasser unseres Buchs einen Impuls zu der eigenartigen Darstellungsweise empfangen hat, in die er seine Lebensweisheit eingefaßt und seinen Zeitgenossen dargeboten, dieser Impuls am ehesten in jenen altägyptischen Festmahlgesängen zu suchen sein wird. Und ob unbewußt oder bewußt, ein merkwürdiger Nachklang dieser Entstehung des Buchs würde darin zu finden sein, daß die Synagoge es als Leseschrift grade der festlichsten unter ihren Feiern, dem Laubhüttenfest, zugewiesen hat.

2.

Die Bedeutung der Talente in der Parabel Matth. 25, 14—30.

Von

Dr. W. Schmidt
in Cürtow.

Es hat einen im Alten wie im Neuen Testamente gleich wohl verbürgten Sinn, alles, was uns im Unterschiede von anderen eigentümlich ist an leiblichem und geistigen Besitz, unter den Begriff anvertrauten, von Gott dem Einzelnen eigens anvertrauten Gutes zu stellen.

Nicht minder schriftgemäß ist der noch erweiterte Gedanke, alle Güter überhaupt, ob sie uns mit anderen gemein oder im Unterschiede von ihnen eigen sind, generelle und individuelle, als Gaben unseres Gottes anzusehen, die wir in seinem Auftrag zu verwalten haben und worüber wir dem Geber zur Rechenschaft verpflichtet sind.

Wollte man die Talente Matth. 25, 15 in diesem allgemeinsten Sinne fassen und mit Gran („Bibelwerk für die Gemeinde", 1. Bd. [1877], S. 140) den Gedanken in dem Gleichnis ausgesprochen finden, daß nach Gottes Anordnung alle göttlichen

Gaben in der Menschheit zugleich Aufgaben sind, und zwar gleichviel Geld und Gut oder Kräfte des Geistes: so würde dasselbe weder der heilsamsten Moral noch der wirksamsten sittlich-religiösen Impulse entraten; aber zu seinem ursprünglichen, textgemäßen Rechte käme es nicht.

Man mag sich darauf berufen, daß es nicht die Weise des Gleichnisses sei, in allen einzelnen Zügen betont sein zu wollen und den parabolischen Vergleich auf mehr als eine oder allenfalls einige Hauptmomente auszudehnen. Dennoch wird man dieses Hauptmoment immer nur aus dem Ganzen analysieren und gewinnen können; und für diesen Prozeß des Auffindens sind die einzelnen Züge unzweifelhaft von Wert und Bedeutung.

Die ganze generelle und individuelle, leibliche und geistige Mitgift, mit welcher wir ins Leben treten, unter den Talenten zu verstehen, ist deshalb durch das Gleichnis selber ausgeschlossen, weil jene Knechte diese allgemeine und besondere Ausrüstung bereits besaßen, ehe der vorübergehend scheidende *ἄνθρωπος ἀποδημῶν* die Talente ihnen anvertraute.

Die von B. Weiß vertretene und in seinem „Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen" (Halle 1876) durchgeführte Ansicht, daß das Matthäusevangelium aus Markus und der von diesem schon benutzten ältesten apostolischen Quelle zusammengearbeitet sei (Vorwort, S. IV), bestimmt auch seine Stellung zu unserer Parabel. Nach ihm hat sie mit der Wachsamkeitspflicht ursprünglich nichts zu thun. Nur der Evangelist knüpft sie begründend an V. 13 an. Auch das Verreisen des Herrn im Gleichnis giebt nur die Situation für die Erprobung der Knechte her. Die Beziehung auf die Wiederkunft Jesu lag der Parabel ursprünglich fern. Ebenso sind V. 21b „*εἴσελθε . . . σου*" und V. 23b, sowie V. 30 Zusätze, welche auf das Conto des Evangelisten kommen. Dagegen gehört V. 29 schon der Quelle an. Jesus deutet die Parabel durch diese Gnome, die Mark. 4, 25 ihre ursprüngliche Stelle hatte und dort gar nichts anderes besagt, als daß es ganz allgemein [1]) von dem Ertrage, den man

---

[1]) Keil S. 496 macht dagegen geltend, daß auch vor Mark. 4, 25 von

aus der Anwendung der verliehenen Gaben erzielt hat, abhängt, ob man mehr empfangen, oder auch die besessene Gabe verlieren soll (S. 534). In der apostolischen Quelle folgte unser Gleichnis auf dasjenige vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1—9), und beide bildeten ein Parabelpaar, von welchem das erste Glied die rechte Klugheit, das zweite die rechte Treue in der Anwendung des irdischen Gutes zeigt, „so daß auch hierdurch sich bestätigt“, sagt Weiß S. 536, „wie unser Gleichnis nicht auf geistliche Güter und Gaben, sondern auf die anvertrauten irdischen Güter [und Gaben] sich bezieht“.

Zu demselben exegetischen Facit könnte man auch noch auf einem anderen Wege kommen, ohne die genannte kritische Textanalyse zugleich mit in den Kauf nehmen zu müssen. Die zur Vergleichung gewählten Begriffe des *τάλαντον ἀργύριον*, *τραπεζῖται*, *τόκος* und der aus demselben Vorstellungskreise entnommenen Verba, nicht nur des *κερδεῖν* V. 22, sondern auch des *προςφέρειν* und selbst des *παραδιδόναι* V. 20 legen den Gedanken nahe, daß es sich um äußerlich greifbare Gaben handele, und dieser Umstand könnte uns bestimmen, an irdische Güter zu denken. Das müßten entweder solche sein, die den betreffenden Knechten durch Geburt eigen, oder solche, die ihnen später irgendwie zugefallen wären. Jene können es nicht sein, denn sie würden mit in die Kategorie dessen gehören, was sie schon hatten, ehe ihr Herr von ihnen zog. Aber auch diese schließen sich von selbst von der Betrachtung aus, da es Güter von derselben Gattung und demselben Werte sind, also bei dieser Annahme auch irdische Güter sein müßten, über deren Gewinn der erste und der zweite Knecht das lobende Zeugnis erhalten. Nun ist es zwar gewiß ein unberechtigter Vorwurf, der gelegentlich laut geworden, daß das Evangelium den materiellen Erwerbssinn ächte und dadurch lahm lege. Sondern dieser Sinn ist ohnehin so verbreitet, daß er der Ermunterung

---

geistlichen Gaben und von der Berufsthätigkeit die Rede sei, und allerdings handelt es sich dort um die Lehrthätigkeit, für die die Wahrheit der Gnome in Anspruch genommen wird; aber sie selbst kommt gleichwohl in sprichwörtlicher Allgemeinheit zum Ausdruck.

nicht noch bedarf und das Neue Testament alle Veranlassung hat, vor der Gefahr zu warnen, ihm über das zulässige Maß hinaus nachzugeben und auch die idealen Interessen in seinen Dienst oder ihm nachzustellen [1]).

Man hat daher nicht an irdische, auch nicht als „dienend beigerechnete", wie Stier („Die Reden des Herrn Jesu" [Barmen 1852] II, 526) will, sondern an geistige Gaben zu denken. Darüber herrscht unter den übrigen Auslegern kein Dissensus. Aber die eigentliche Schwierigkeit beginnt nun erst innerhalb dieser anerkannten Grenzen. Von welchen geistigen Gaben kann die Rede sein?

Ob man mit Bengel („Gnomon n. t." [Berlin, Schlawitz 1860], p. 95) den Begriff so weit wie möglich nimmt und nicht nur dona spiritualia, sondern auch die Gunst des Augenblicks und der Umstände zu ihrer Ausübung („facultates temporales, tempus ipsum et omnis denique generis occasiones") als Gegenstand der Austeilung ansieht, oder mit Olshausen („Bibl. Kommentar" I [1833], S. 926) von „Geistesgaben", „Geisteskräften Christi" ohne nähere Spezifizierung spricht; ob man mit Lange („Das Evangelium nach Matthäus", Bielefeld 1861, S. 363) sagt: „Christus vertraut den Christen diesseits den Schatz seines Geisteslebens an" und bei den Talenten an „individuelle Gnadengaben", mit Godet („Kommentar zu dem Evangelium des Lukas", deutsch von Wunderlich, Hannover 1872) an χαρίσματα (S. 387) oder selbst mit Meyer („Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus", Göttingen 1876, S. 513) an „Dienstgaben" denkt: immer gerät man in Verlegenheit der Thatsache gegenüber, daß Gaben gleicher Gattung und gleichen Wertes damit gewonnen werden.

Geradezu textwidrig ist es, wenn Stier a. a. O. behauptet, die genannten „beim Hingang den Seinigen erworbenen und zurück-

1) Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter zeigt nicht die Klugheit in der Anwendung des irdischen Gutes überhaupt, sondern handelt ausschließlich vom ungerecht erworbenen Gut, und das ist die für gleiche Fälle empfohlene Klugheit des Haushalters, daß er den Geschädigten noch eilends restituiert, was er ihnen ungerecht entzogen hat, und dadurch ihre Herzen versöhnt und gewinnt.

gelassenen Geistesgaben und Gnadengüter“ seien noch nicht „*πάντα τὰ ὑπάρροντα*“, sondern „deren geringe Erstlinge“. Der Text enthält auch nicht den geringsten Anhalt für diese Beschränkung; der Wortlaut V. 14 „*καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*“ schließt sie vielmehr augenscheinlich aus.

Allerdings giebt es Güter, die man auch mit auf die Reise nimmt, die uns begleiten, auch wenn wir unser Heimwesen verlassen; es sind diejenigen, welche uns durch innerliche Aneignung, so zu sagen zu Momenten unseres eigenen Selbsts, unseres Soseins geworden sind. Sie, mit denen auch der scheidende Erlöser zu seinem Vater zurückgekehrt ist, lassen sich nicht zurücklassen und anderen zur Obhut anvertrauen. Auf sie kann also nicht Bezug genommen werden, und hat auch Stier nicht Bezug genommen, wenn er die in Rede stehende Hinterlassenschaft einschränkt.

Dagegen ist es ganz richtig, wenn Goebel („Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt“, III. Abtlg. [Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1880], S. 164) sagt: „*Τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ* ist nicht notwendig das gesamte Vermögen, welches der Hausherr irgendwo und irgendwie besaß, sondern beschränkt sich hier durch den Kontext auf dasjenige Vermögen, welches er an seinem bisherigen Wohnort in seinem Besitz und unter seiner persönlichen Verwaltung gehabt hat.“

Es ist die Vorstellung eines Anwesens, das der *ἄνθρωπος ἀποδημῶν* vorübergehend verläßt, eines Besitzes, den er nicht mitnehmen kann, den er für die Dauer seiner Abwesenheit der Obhut anderer, die zurückbleiben, anvertrauen muß, eines Besitzes, dessen Natur es mit sich bringt, daß er persönlich gepflegt und überwacht werden muß. Das Besitztum „*τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*“, das der Herr scheidend verläßt, charakterisiert sich danach 1) als ein diesseitiges, 2) als ein solches, welches, so nahe es seinem Herzen steht, was er durch seine Fürsorge bekundet, sein eigenes von ihm unterschiedenes Sein hat und bewahrt und 3) als ein solches, welches persönlicher Pflege und Überwachung bedarf. Dieses so geartete Besitztum hinterläßt er seinen Knechten ganz, wie auch Godet a. a. O., S. 387 ausdrücklich anerkennt; den ganzen Besitz, den er auf Erden hat und der bei aller Zugehörigkeit zu ihm

doch unterschieden von ihm ist. Diesen verteilt er ganz, nicht in gleichen, sondern in verschiedenen Raten unter seine Jünger. Will man nun mit den genannten Auslegern nur an allerlei Geistes- und Gnadengaben denken, so steht dem, wenn man auch die Inkongruenz dieses Begriffes mit der Vorstellung eines Besitztums von relativ selbständigem oder doch von dem Geber unterschiedenen Sein übersehen wollte, schon der Umstand entgegen, daß das offenbar nicht sein ganzes Anwesen auf Erden ist, sondern daß dazu vor allem Menschen, seine Gläubigen, gehören. Die Gemeinschaft dieser ist das Reich, das ihm am Herzen liegt und doch seine unterschiedene Sonderexistenz bewahrt, das Reich, das zwar nicht von der Welt ist, aber doch in der Welt wachsen und gedeihen muß, welches dazu der persönlichen Überwachung bedarf, und welches er darum unter die persönliche Obhut anderer stellen muß, wo er seinen Wandel auf Erden vorläufig abschließt.

Was diesen Gedanken an Geistes-Gnadengaben aber noch ferner rückt, ist nicht sowohl der von Goebel a. a. O., S. 183 betonte Umstand, daß sie ja erst der erhöhete Jesus mit der Ausgießung des h. Geistes seiner Gemeinde verliehen habe; war doch auch dieser ausdrücklich verheißen worden für die Tage, wo der Erlöser nicht mehr wie bisher sichtbar den Seinen zur Seite stand, so daß die Charismen durch diese, wenn man will verspätete, Spende den Charakter von Gaben, die der Geschiedene den Jüngern für die Zeit seiner Abwesenheit anvertraut, nicht verlieren würden. Auch dem anderen Einwurf desselben Verfassers, daß diese Geistesgaben nur etwa als eine subjektive Ausrüstung gelten könnten, ließe sich wohl entgegenhalten, daß ungeachtet der erforderlichen subjektiven Aneignung die Objektivität dieser ganz bestimmt begrenzten, gesonderten Gnadengaben nicht in Abrede gestellt werden kann. Noch anfechtbarer ist das dritte Bedenken Goebels, daß „das mit einem dunkeln Bilde erst auf Pfingsten weissagende Gleichnis den Jüngern des Herrn damals noch unverständlich gewesen sein würde“, da dieses Los ja nachweislich so manche andere Äußerung, wenn nicht die meisten und die tiefsten seiner Reden teilen, daß es dem Pfingstengeist noch überlassen bleibt, ihr Verständnis zu vermitteln.

Dagegen läßt sich deshalb nicht an die Charismata in unserer Parabel denken, weil es auch wieder Talente und zwar in gleicher Zahl wie die empfangenen sind, die damit gewonnen werden, also bei dieser Annahme auch wieder Geistes-Gnadengaben sein müßten, die dazu erworben wurden.

Man mag über die Natur dieser Geistesgaben im einzelnen verschiedener Meinung sein, aber darüber, daß es zu ihrer Natur gehört, empfangen und nicht erworben zu werden, ist ein dissensus ausgeschlossen. Der Begriff der neutestamentlichen Charismata duldet weder die Annahme, daß sie objektiv, noch daß sie subjektiv erworben werden könnten. Es läßt sich daher weder annehmen, daß die treuen Knechte die Zahl der Geistesgaben überhaupt vermehrten, noch daß sie sich aus der im ganzen vorhandenen Gesamtzahl zu den ihnen etwa anvertrauten noch andere derselben durch eigene Arbeit dazu aneigneten.

Dazu kommt, daß diese Geistesgaben ihrer Natur nach Fähigkeiten sind. Es hatte aber jeder der Knechte bereits seine *ἰδία δύναμις*. „*Κατὰ τὴν δύναμιν*“ werden die Talente verteilt. Soll man das so verstehen, daß die so zu sagen natürlichen Anlagen nun einen geistlichen Inhalt, eine geistliche Richtung erhielten? — oder, wie Meyer sich ausdrückt S. 511: „Es ist die verschiedene Naturanlage, welcher die verschiedene charismatische Gabenverteilung entspricht?“ Freilich ist die Begabung individualisierend, und Bengel hat recht S. 95: „Nemo urgetur ultra quam potest“. Aber es waren ja bereits *ἴδιοι δοῦλοι*, die als *ἴδιοι* im eigensten und ausschließlichen Dienste des Herrn bereits standen. Man wird danach annehmen müssen, daß ihre natürlichen Anlagen bereits zu geistlichen Fähigkeiten geworden waren, noch ehe sie die *ὑπάρχοντα* ihres Herrn erhielten. Daher sich diese auch nicht in weiterer Anwendung auf alle christliche Begabung beziehen lassen, wie Meyer koncediert S. 514.

Nimmt man endlich hinzu, daß das Bild (*προςήνεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα — ἴδε — ἐπ᾽ αὐτοῖς*, V. 20. 21) den Eindruck macht, als ob es sich auch bei den erworbenen um Güter handele, die sich aufweisen, gleichsam nachzählen lassen, um Güter, welche gewissermaßen äußerlich kontrollierbar sind; so wird man sich des

Zugeständnisses nicht erwehren können, daß die Fassung der Talente als Geistes-, Gnaden- oder selbst Dienstgaben nicht befriedigt.

Kaum günstiger stellen sich die Chancen, wenn Keil („Kommentar über das Evangelium des Matthäus“ [Leipzig, Dörffling und Franke, 1877], S. 495) den Begriff erweitert und „die durch Gründung des Himmelreiches gestifteten Heilsgüter, nämlich die in dem Worte und den Sakramenten und den seiner Gemeinde zu ihrer Erbauung verliehenen Geistesgaben (Charismen, Eph. 4, 7. 1 Kor. 12, 4—11 und Röm. 12, 6—8)“ unter den Talenten versteht, oder wenn Goebel a. a. O., S. 184 der älteren und zuletzt von Hofmann zu Luk. 19, 11 vertretenen Auslegung den Vorzug giebt, wonach „das Vermögen, welches der Hausherr seinen Knechten übergiebt, einfach und ausschließlich das Wort des Herrn oder das Evangelium sei, das Wort vom Reich, mit dessen Verwaltung Jesus, indem er selbst die Welt verläßt, seine Jünger beauftrage“. Zwar denkt Goebel den Akt der Übergabe im Gleichnis nicht als diejenige Thätigkeit, durch welche der Meister den Glauben an das Wort in den Herzen der Jünger pflanze und sie damit erst zu seinen Jüngern mache, denn das waren sie ja schon (ἴδιοι δοῦλοι), sondern er hat nur „die besondere Bevollmächtigung, durch welche er die, welche schon seine ihm und seinem Worte anhangenden Jünger waren, zu Verkündigern dieses seines Wortes einsetzt gegenüber der Welt“, im Sinne und beruft sich auf 1 Tim. 6, 20, wo das Wort des Herrn auch in diesem Sinne ἡ παραθήκη heiße. Obwohl es nun an der angezogenen Stelle, ungeachtet der für diese Fassung citierten Interpreten Wiesinger, van Oosterzee und v. Hofmann, immerhin disputabel bleibt, ob die παρακαταθήκη, die Timotheus bewahren soll, das Wort des Herrn ist; obwohl es fast näher liegt, hier sowohl wie 2 Tim. 1, 12, wo Paulus die Bewahrung seiner παραθήκη (μου) bis zur Parusie (εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν) von dem Herrn vertrauensvoll erwartet, und er demnach das Wort desselben Herrn unmöglich damit meinen kann, und 2 Tim. 1, 14, wo Timotheus ermahnt wird, τὴν καλὴν παρακαταθήκην διὰ πνεύματος Ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν zu bewahren, an das Seelenheil, das ewige Leben zu denken: so würde die Vorstellung des Wortes des Herrn als

einer παραθήκη dennoch als eine biblische anstandslos zuzugeben sein, und am allerwenigsten werden wir evangelische Christen Bedenken tragen, in dem teuer-werten Wort, in dem festen geschriebenen Wort des Herrn, das da bleibet in Ewigkeit (1 Petr. 1, 25), ein uns zurückgelassenes unvergleichliches Gut anzuerkennen. Gleichwohl vermögen wir uns den Gedanken nicht anzueignen, daß den Jüngern, welche die Kraft dieses Wortes an ihren Herzen bereits in dem Grade an sich erfahren hatten, daß sie dem Mittler folgten und seine ἴδιοι δοῦλοι geworden waren, eben dasselbe Wort durch einen besonderen Akt zur Verkündigung an andere anvertraut worden wäre. Die Verkündigung ist nur begrifflich von der gläubigen Aneignung des Wortes Gottes zu scheiden; thatsächlich ist sie in irgendeiner Form die innerlich notwendige Bethätigung dieser Aneignung. Sie verhält sich zu dieser nicht nur wie die Frucht zum Baume, auf dem und nur auf dem sie wächst und wachsen kann, sondern etwa wie das Leuchten zum Licht, von dem es ausgeht. Es ist danach eine schwer vollziehbare Annahme, im konkreten Leben neben und nach der erfahrenen Wirksamkeit des Wortes des Herrn am eigenen Herzen noch eine gesonderte Installation zur Verkündigung desselben an andere zu statuieren. Oder man müßte unterscheiden zwischen dem Beruf im generellen Sinn, wie er allen Christen eignet, zur Verkündigung des Wortes an andere in irgendeiner Form, und dem Beruf dazu im engeren Sinne, wie ihn der Prediger von heute ausübt. In diesem letzteren Falle würde man allerdings die Berufung und Einsetzung zur Verkündigung in der ganz bestimmten öffentlichen Weise von der gläubigen Aneignung des Wortes auch in concreto scheiden können, womit aber das Gleichnis seine Adresse auf eben diesen ganz bestimmten einzelnen Lebensberuf beschränken müßte: eine weitere Anwendung auf die Christen überhaupt nicht zuließe; übrigens ein Fall, den der Exeget nicht im Sinn zu haben scheint, da er von der allen Jüngern des Herrn befohlenen Verkündigung seines Wortes spricht (S. 192).

Auch will es doch nicht befriedigen, wenn Goebel die für seine Annahme erwachsende Schwierigkeit der Verteilung und Anvertrauung dieses Wortes in verschiedenen Raten dadurch zu heben versucht, daß es, insofern es der Gesamtheit der Jünger über-

tragen werde, das Wort in seiner ganzen Fülle und in seinem ganzen Reichtum sei, wie es Jesus selbst verkündigt habe, dagegen insofern es den einzelnen Jüngern anvertraut werde, sei es sehr verschieden rücksichtlich seines Reichtums je nach der größeren oder geringeren Fähigkeit des Einzelnen, es in seinen Tiefen zu erfassen und in seiner Fülle zu verkünden. Es mag das Verständnis und die Verkündigung verschieden sein, je nach der *ἰδία δύναμις*; aber gottlob das von dem Herrn uns hinterlassene Wort ist überall das gleiche, nicht nur für die Gesamtheit, sondern für jeden einzelnen Gläubigen das volle, unverkürzte Gotteswort, dessen Eigentümlichkeit es allezeit gewesen ist, daß das Lamm darin waten und der Elefant schwimmen kann.

Mögen andere Güter verschieden und zu ungleichen Teilen repartiert sein, das Wort Gottes ist voll und ganz für jeden zu haben, der es begehrt: in der Hütte wie im Palaste ist es ein und dasselbe, ungeschmälert und unverkürzt, wo es sich findet.

Die Fassung der Talente als das Wort des Herrn ist aber dadurch ganz unmöglich, weil sich kein Sinn denken läßt, in dem die Erwerbung gleicher Werte seitens des ersten und des zweiten Knechtes verstanden werden könnte. So gewiß das Wort Gottes schlechthin unvergleichlich ist, so gewiß von einer Erwerbung desselben immer nur in dem Sinne einer innerlichen Aneignung des einen gegebenen geredet werden kann, so gewiß ist diese Interpretation durch den Text des Gleichnisses selber definitiv ausgeschlossen; ganz abgesehen davon, daß dasselbe ebenso unmöglich als das diesseitige Gesamtvermögen des scheidenden Erlösers begriffen werden kann.

Wohl sind die Talente Güter geistiger Natur, aber nicht sowohl Fähigkeiten, Anlagen der Seele, so zu sagen neutestamentliche Talente in dem Sinne, in dem der Ausdruck in den Sprachgebrauch übergegangen ist, Geistesgaben, mit denen wir wirken, ebenso wenig das Wort Gottes, welches wir verkündigen, als vielmehr Arbeitsgebiete, in denen wir thätig sein sollen für unseren Herrn. *Εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς* V. 16, während das bei Demosthenes und den Klassikern für Handels- und Wechselgeschäfte sehr gebräuchliche Verbum gewöhnlich mit dem bloßen Dativ in-

strum. konstruiert wird (vgl. Meyer a. a. O., S. 511). Was der Mittler in einem andern Gleichnis seinen Weinberg nennt, den er an Arbeiter ausgiebt, das dürfte er hier unter dem Bilde der Talente meinen. Sein Weinberg ist sein Heim- und Anwesen hienieden, τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ im engeren Sinne. Ihn verteilt er je nach den Fähigkeiten unter die, welche zurückbleiben und seinem Dienst sich eigens widmen. Es ist bezeichnend, daß der Herr die Parabel an seine Jünger adressiert; was wir nicht so verstehen, als ob sie sich etwa nur an die wende, welche es zu ihrem Lebensberuf im engeren Sinne erwählt haben, im „Weinberge“ zu arbeiten, sondern vielmehr so, daß damit allen Christen ein priesterliches Lebensziel gegeben wird (1 Petr. 2, 9). Es erhält ein jeder Christ seinen größeren oder kleineren Teil des Weinberges, d. h. seinen Kreis an Seelen, die seiner priesterlichen Pflege überwiesen werden. Jeder Christ soll an seinem Platze Priester sein, und wer es ist, wer den Weinberg seines Herrn pflegt an der Stelle, wo er ihn ihm angewiesen; wer in dem gottgegebenen engeren oder weiteren Kreis seines Wirkens treu dem Herrn an den Herzen dient: der wird gerade damit und vermittelst ihrer neue Herzen ihm gewinnen und zwar naturgemäß je mehr, je größer die Zahl derer war, auf die sein Einfluß möglich wurde.

Diese Talente lassen sich erwerben. Diese durch die priesterliche Treue an den durch unsere Lebensstellung uns überwiesenen Seelen für den Herrn erworbenen neuen Herzen sind von gleicher Gattung und von gleichem Werte, sind diesseitige Werte, sind bei aller Zugehörigkeit zum Herrn doch in ihrem von ihm und anderen unterschiedenen Sein so zu sagen äußerlich kontrollierbar, und ihre Zahl wird bei übrigens gleicher Treue derjenigen der uns ursprünglich anvertrauten Seelen proportioniert sein.

Das gewählte Bild der Talente kann uns an dieser Auffassung um so weniger irre machen, als gerade dadurch der Wert, den eine Menschenseele vor dem Herrn hat, zum beredtesten Ausdrucke kommt.

Mit dieser Fassung stimmt schließlich, wie alles andere im Gleichnis, auch die Art der Vergeltung: nicht nur der allgemeine Satz, daß, wer sich an den wenigen ihm anvertrauten Seelen treu

erwiesen hat, sich dadurch als qualifiziert zeigt, über eine größere Anzahl priesterlich zu wachen, sondern der bestimmtere Zug in dem wenn auch nicht identischen, so doch zweifelsohne analogen Gleichnis Luk. 19, 12—27, daß je nach ihrer Bewährung der eine über zehn, der andere über fünf Städte, also über entsprechend größere Gemeinschaften gesetzt wird; und endlich auch die Vergeltung, die der dritte erhält. Es wird ihm auch das eine Talent genommen, der kleine Kreis, mit dem er Gottesfurcht in weiteren Kreisen hätte wirken sollen und auf den er keine Mühe verwendet hat, oder vielleicht nur die eine Seele, die ihm zur priesterlichen Pflege überwiesen war, seinem Einfluß entzogen. Ganz naturgemäß. Er hat das ihm geschenkte Vertrauen nicht gerechtfertigt. Er hat für seinen Herrn nichts gethan. Das Arbeitsfeld muß er verlieren, wenn's nicht durch ihn zu dauernder Unfruchtbarkeit verurteilt werden soll. Die Seelen können seiner Obhut nicht ferner überlassen bleiben, und indem er sie verliert, durch die er einen guten Einfluß hätte ausüben sollen, schließt er sich selbst aus der Gemeinschaft derer aus, die Gottes Knechte sind und ihm dienen wollen. Es bedarf dazu nicht eines eingreifenden richterlichen Einzelaktes des Herrn, sondern der Mensch richtet sich selbst durch die gleichsam naturnotwendige Folge seines Thuns. Was dir gegeben, ergreif es, um es zu besitzen. Wovon du nie Besitz ergriffen, es kann dir nie zueigen werden. Des Menschen Wille ist sein Gericht.

„Was übrigens die *τραπεζῖται* seien, darf man hier nicht fragen", „die gehören ja zum Bilde des *πραγματεύεσθαι* mit *ἀργύριον*", sagt Stier a. a. O., S. 533. Auch Godet verzichtet auf die Antwort. „Was versteht Jesus unter dem Wechsler?" fragt er zu der Parabel bei Lukas (19, 15—27). „Etwa christliche Verbindungen, welchen jeder Gläubige die Mittel anvertrauen kann, die er selbst nicht zu verwenden weiß? Es ist kaum möglich, einen solchen Gedanken damals schon vorauszusetzen. Es scheint uns, Jesus wolle durch dieses Bild vielmehr die göttliche Allmacht darstellen, vermöge welcher wir durch das Gebet wirken können, ohne daß die Sache des Herrn dadurch irgendeiner Gefahr ausgesetzt ist. Den, der nicht gearbeitet hat, wird der Herr fragen:

„Hast du wenigstens gebetet?“ (a. a. O., S. 389). Danach wäre der allmächtige Gott selbst der Wechsler, dem der faule Knecht sein anvertrautes Gut wenigstens betend hätte empfehlen sollen. Indessen diese Vorstellung des Gebetes vermögen wir uns weder anzueignen, noch für biblisch anzuerkennen. Das Gebet vermag und hat die Verheißung, das Werk unserer Hände zu fördern und es in irgendeinem Sinn zu unserem Segen zu gestalten, aber nie es zu ersetzen. Das Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist; aber ernstlich kann es nicht sein, wenn es die Arbeit flieht. Den Aufrichtigen läßt es der Herr gelingen; aber wer es aufrichtig meint und nimmt mit seinen Pflichten, der kann die Anstrengung nicht scheuen. Der Müssiggänger wird niemals durch Gebet wieder einholen oder ersetzen, was er durch Trägheit versäumte.

Auch Keil läßt sich nicht auf eine Deutung der Wechsler ein; sondern findet in dem *βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις* nur das Mühelose des Thuns ausgedrückt: „Ohne Mühe und Risiko hättest du mein Geld so anlegen können, daß ich bei der Rückkehr das meinige wiederbekommen konnte, *σὺν τόκῳ*“ (a. a. O., S. 494. 495).

Wir können nur Goebel beipflichten, wenn er (a. a. O., S. 193) sagt: „Gewiß darf man nicht, wie manche Ausleger thun, über diese ganze Vorhaltung in der Deutung stillschweigend hinweggehen; man müßte denn annehmen wollen, daß das ganze Gespräch zwischen dem dritten Knechte und dem Hausherrn in Wahrheit ebenso nichtssagend und für die Sache nichtsbedeutend wäre, als es ausführlich und eigentümlich ist, und das wird auch nicht besser durch die Bemerkung, es solle dadurch nur überhaupt die Unentschuldbarkeit der Unthätigkeit eines Dieners Christi an einem konkreten Beispiele gezeigt werden“ (Meyer zu Luk. 19, 20—23).

Aber seine eigene Deutung beweist von neuem die Unhaltbarkeit seiner Fassung der Talente. Er meint die Schwierigkeit, welche diese eigentümliche Vorhaltung des Hausherrn an den Knecht der Auslegung darbiete, damit „dem Sinne der Worte im Zusammenhange der Erzählung wirklich entsprechend gelöst“ zu haben, daß er darin die Verpflichtung des Knechtes ausgesprochen findet, sich des

empfangenen Geldes, statt es zum Schaden des Besitzers nutzlos zu vergraben, vielmehr überhaupt zu entledigen, und es solchen zu überlassen, die zur gewinnbringenden Verwaltung desselben sich willig finden ließen, so daß dann doch der Besitzer zu seinen Zinsen gekommen wäre. So entstehe auch einem Jünger, der sich zur thätigen Mitarbeit an der allen Jüngern des Herrn befohlenen Verkündigung und Ausbreitung seines Wortes an seinem Teile nicht entschließen könne, hieraus die Verpflichtung, dann auch für seine Person überhaupt zurückzutreten von dem Dienste am Worte des Herrn, welches seinen Jüngern anvertraut ist, und dasselbe, sofern es auch ihm anvertraut war, solchen zu überlassen, welche bereit sind, damit zu arbeiten und dem Herrn die Frucht zu schaffen, die er davon haben wolle (a. a. O., S. 192. 193). Wobei die Voraussetzung zugrunde liegt, daß, wie auf dem Gebiete des irdisch-geschäftlichen Lebens sich allezeit Leute finden, welche willig und bereit sind, eine Geldsumme, deren sich der zuerst bestellte Verwalter entledigen wollte, an seiner Statt zu übernehmen und sie für den Besitzer gewinnbringend zu verwerten, so auch auf dem Gebiet der Arbeit im Reiche Gottes das Wort des Herrn, auch wenn sich einzelne Jünger von ihm lossagen und dem Herrn den Dienst an seinem Worte aufkündigen wollten, doch allezeit genug willige Herzen und Hände finden wird, die von ihnen verweigerte Arbeit mit dem Worte zu thun (S. 193).

Indessen liegt die Inkongruenz dessen, was das Gleichnis hat, und dessen, was hier als Deutung ausgegeben wird, doch zu offen zutage, als daß man sich bei ihr als einer „wirklich entsprechenden“ beruhigen könnte. Der allgemeine Gedanke zwar ist ja unzweifelhaft richtig, daß ein freiwilliger Rücktritt von irgendeiner Thätigkeit, die wir auszuüben hätten, aber nicht ausüben, unter Umständen noch mehr im allgemeinen Interesse ist, oder richtiger noch weniger der zu vertretenden Sache zum Schaden gereicht, als wenn wir den fraglichen Beruf nominell behalten und ihm doch nicht dienen. Man könnte danach auch zugeben, daß es der Sache des Herrn förderlicher oder besser weniger nachteilig sein möchte, wenn ein Diener am Worte lieber sein Amt aufgäbe, als es untreu zu verwalten. Aber doch nur insofern, als ein solcher ent-

weder niederreißen statt bauen oder den Posten einnehmen könnte, ohne ihn auszufüllen, auf den genug andere bereits warteten oder für den doch eine hinreichende Zahl Bewerber vorhanden wäre, deren Pfund ohne diesen Posten brach liegen und unverwertet bleiben müßte für das Ganze. Daß jener Knecht dadurch seines Herrn Sache geschädigt hätte, daß er positiv (gegen S. 192) und aggressiv sich gegen sie vergangen hätte, kann man nicht sagen. Er giebt das überkommene Talent unverkürzt und ungeschmälert wieder. Es war sogar seine augenscheinliche Fürsorge, daß davon nichts verloren gehe, daß sein Herr wiederempfange das Seine. „Ἴδε, ἔχεις τὸ σόν“ (V. 25). Aber auch anderen konnte er das Talent nicht entziehen, wenn darunter mit Goebel das Wort des Herrn zu verstehen ist, denn dieses ist ja jedermann zugänglich, und jeder der Jünger hat an seinem Platz Gelegenheit genug, damit zu operieren und zu wirken. Selbst die Verkündigung dieses Wortes ließ sich nicht hindern, sofern sie allen Jüngern befohlen und allen möglich war. Und so gewiß sich allezeit genug willige Herzen und Hände finden werden, um die Arbeit mit dem Worte zu thun; so gewiß bedürfen sie zu dieser ihrer Thätigkeit nicht erst, daß irgendein anderer es ihnen aus Trägheit überläßt und selbst von dem Dienste zurücktritt. Es klingt fast wie ein Anachronismus, fast als ob Vorstellungen, die der kirchlichen Gegenwart entnommen sind, auf die Deutung der Parabel zurückdatiert Anwendung gefunden hätten, wenn Goebel uns diese Lösung empfiehlt und sich dadurch mit der Vorhaltung des Hausherrn an den Knecht auseinanderzusetzen sucht.

Freilich sind die τραπεζῖται die anerkannten Diener des Herrn, die die geistliche Pflege, die Seelsorge nicht notwendig ex professo, aber doch mit willigem Herzen ausüben und sie gerne jedem zuteil werden lassen, der sich von ihnen erreichen läßt; die sie gleichsam öffentlich feilhalten und umsonst darbieten, die ihren besten Lohn in der Erfahrung haben, daß ihr Wort nicht leer zurückkehrt, sondern Seelen erhält und gewinnt, bewahrt und erwirbt fürs Reich ihres Herrn. Aber so unverständlich es sein würde, ihnen das Wort des Herrn zu überlassen, womit sie ohnehin ausschließlich operieren, so wohl läßt es sich verstehen, wenn ihnen

Seelen übergeben werden. Indessen das Gleichnis fordert mehr als diesen allgemeinen Gedanken. Wozu, zu welchem Zwecke werden ihnen Seelen übergeben werden? Es ist die Sache der τραπεζῖται, Zinsen zu gewinnen; und Zinsen fordert der Hausherr. Nicht als ein harter Mann, der erntet, wo er nicht gesäet und sammelt, wo er nicht geworfelt hat, sondern der zum Heile der Menschheit in ewiger Liebesabsicht eine fortgehende Vermehrung der Seinigen, eine beständige Erweiterung seines Weinberges, seines Reiches auf Erden verlangt und ein gutes Recht hat zu erwarten. Diese Ausbreitung der Grenzen seines Anwesens hienieden, d. h. die Zunahme der Zahl der ihm gehörigen Seelen kann aber nur dadurch vor sich gehen, daß die Seinen mit solcheu in Berührung kommen, die noch nicht zu ihm stehen und an ihn glauben, nur dadurch, daß die Gläubigen sich nicht isolieren und den Teil der Menschenwelt fliehen, welche die neutestamentliche Sprache mit κόσμος schlechtweg bezeichnet. Und gerade diesen Verkehr zu vermitteln und ihn zu einem gewinnbringenden, zinsentragenden zu gestalten, ist das Geschäft der τραπεζῖται. Die Wechsler nehmen keinem Arbeitsscheuen die Arbeit ab und üben sie an seiner Statt: die Wechsler arbeiten überhaupt im eigentlichen Sinne dieses Wortes nicht, sondern sie bringen das Geld in den öffentlichen Verkehr und ziehen es aus demselben mit Zinsen zurück; sie übersehen den Geldmarkt und die verschiedenen Unternehmungen, zu denen sie Kapitalien leihen, sie sorgen für sichere Anlage und für gewinnbringende Geschäfte, aber ursprünglich und ihr nächster Zweck ist der Wechsel, das Eintauschen der verschiedenen fremden Münzen in landesübliches courantes Geld gegen ein Agio. Allen diesen mannigfachen Manipulationen ist gemeinsam, daß sie das Geld aus seiner Isoliertheit dem Verkehr übergeben und dadurch gewinnen.

Wenn nun der Herr dem Knechte, der sein Talent vergraben hat, sagt, daß er es wenigstens den Wechslern hätte übergeben sollen, so läßt dieses Bild keine andere Deutung zu, als daß er es dadurch in den Verkehr gebracht haben würde. Ohne Bild ist das das Unrecht des betreffenden Knechtes, daß er die ihm anvertrauten Seelen, die er zwar ihrem Herrn intakt erhalten hat, der

Welt entzogen und dadurch durch sie keine neuen Herzen dem Herrn gewonnen und sein Reich auf Erden nicht gefördert hat. Es ist danach irrelevant, ob man, was vielleicht am nächsten liegt, bei den Wechslern an die Gemeinde der Gläubigen in der Welt denken will oder an einzelne bevorzugte Christen, die einerseits für die intakte Erhaltung der ihnen anvertrauten Seelen bürgen, aber nicht minder auch für die erfolgreiche Wirksamkeit anderen noch nicht Gläubigen gegenüber Sorge tragen. Die Pointe der fraglichen Vorhaltung des Hausherrn ist, daß durch Weltflucht das Reich Gottes nicht gefördert wird. Damit entspricht das Thun des Knechtes, das durch Vergraben dem Verkehr Entziehen des Talentes genau der Forderung des Hausherrn, es dem Verkehr zu übergeben und es dadurch zu mehren. Anderseits stimmt dazu die Rede des Knechtes, der aus Furcht, das anvertraute Talent zu verlieren, die größere Sicherheit, die das Vergraben gewährt, vorzieht (V. 25).

Man könnte sich schließlich noch für die vertretene Bedeutung der Talente auf den consensus interpretum berufen. Obwohl nämlich nur Braune unseres Wissens den Gedanken ausspricht, die Talente seien nicht innere Gaben, sondern „Wirkungskreise" verschiedener Ausdehnung, so liest man so zu sagen zwischen den Zeilen aller Exegesen, daß derselbe mit berücksichtigt wird und sich gleichsam zum Verständnis des Gleichnisses als unentbehrlich erweist. Auch nach Goebel (S. 187) kann „der Gewinn, da er der Ertrag einer Arbeit mit dem Worte des Herrn sein soll, nur darin bestehen, daß Seelen gewonnen werden für das Reich des Herrn". Und es zeigt die ganze Schwierigkeit, die andere Fassung der Talente als Wort des Herrn durchzuführen, wenn Hofmann zu Luk. 19, 11 ebenso künstlich wie unbefriedigend argumentiert: „Wer mit dem Worte des Herrn Geschäfte macht, der mehrt es, indem es sich in dem Maße vervielfältigt, als Herzen dafür gewonnen werden, in welchen es eine Stätte hat." Augenscheinlich sind es vielmehr und ausschließlich die Herzen, die vom Worte ergriffenen Herzen, die vervielfältigt werden, aber nimmermehr das eine, unveränderliche, immer gleiche Wort.

Auch Stier erkennt an, der Wirkungskreis gehöre wohl als

mitberücksichtigt dazu, sei aber an sich keine Gabe, kein anvertrautes Gut. Aber wer wird dieses Bedenken teilen? Es mag wenige idealere und befriedigendere Gaben auf Erden geben als einen sympathischen Wirkungskreis, und wer es aus Erfahrung weiß, wieviel dazu gehört, daß er uns wird, wie viele Momente, welche nicht in dem Bereiche unseres Wollens und Könnens liegen, zu der genügenden, aber doch immer individuellen Ausrüstung hinzukommen müssen, der wird an dem Begriff der Gabe in diesem Falle sicherlich keinen Anstoß nehmen, sondern dieses Ensemble des „tempus ipsum“ und „omnis generis occasiones“ mit den „facultates temporales“ (Bengel) im ganzen Umfang als ein gottgegebenes empfinden, wo er's genießt. Und wenn wir vollends das Abstractum ins Concretum übersetzen und damit dem von uns verteidigten Gedanken noch adäquater reden, wer könnte Anstand nehmen, in den Seelen, die durch Geburt oder irgendwelche Beziehungen auf unseren Einfluß, unsere sittlich-religiöse Pflege angewiesen sind, anvertraute Güter unseres Gottes zu erkennen? Mit Vorliebe pflegen wir die die Unterpfänder der göttlichen Liebe zu nennen, welche es zugleich recht eigentlich sind, die unseren nächststehenden Wirkungskreis in den Grenzen der eigenen Familie bilden.

Rezensionen.

1.

Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt von C. v. Orelli, Dr. phil., Lic. u. o. Professor d. Theologie in Basel. Wien bei G. P. Faesy, 1882. VI u. 538 S. 8⁰.

Der Verfasser hat es in vorstehendem Werke unternommen, den Inhalt der alttestamentlichen Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes so zur Darstellung zu bringen, daß einerseits ihr Offenbarungscharakter und ihre durchgängige Abzielung auf die neutestamentliche Erfüllung, anderseits ihre menschlich-geschichtliche Entwickelung in das Licht treten sollen. In manchen Beziehungen ist ihm das auch wohl gelungen. Daß man in den Grundanschauungen über das Wesen und den Charakter der alttestamentlichen Weissagung und über ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung keinen wesentlich neuen Gesichtspunkten begegnet, ist kein Mangel des Werkes. Der Verfasser schließt sich darin an Fr. Delitzsch und G. F. Oehler an. Von der Anschauung, welche Referent in seiner Schrift „Die messianische Weissagung“ (Gotha 1875) über das Verhältnis der Weissagung zur neutestamentlichen Erfüllung entwickelt hat, glaubt er allerdings abweichen zu müssen (vgl. S. 72). Allein diese Abweichung ist wohl nur eine vermeintliche. Der Verfasser setzt nämlich irrtümlich voraus, daß ich „bloß das dem Verstande des Propheten wie der Zuhörer völlig Durchsichtige“, dagegen nicht das den Keim künftiger Entwickelung in sich schließende Ahnungsvolle zum Inhalt der Weis-

sagung gerechnet habe. Er muß dabei die Anmerkung auf S. 7f. meiner Schrift ganz übersehen haben; dort heißt es unter anderem: „Zum Inhalt der Weissagung gehört allerdings nicht bloß der Sinn, welchem der Prophet einen vollen klar bewußten Ausdruck giebt, sondern auch das Höhere und Tiefere, was für ihn selbst noch im Helldunkel der Ahnung liegt. Aber es gehört eben nur dazu in der ganzen Unbestimmtheit der Ahnung, in welcher es im Geist des Propheten vorhanden ist und auch von seinen Zeitgenossen je nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit mehr oder weniger ahnend erfaßt werden kann. . . . . Das Objekt der Offenbarung und der Weissagung selbst aber (der Ratschluß Jehovas) ist so groß und hoch, daß es auch über das noch hinausragt, was die Ahnung des Propheten erfaßt; und darum bleibt es auch in der Weise Objekt neuer künftiger Offenbarungen, daß der Inhalt dieser nicht äußerlich zum Inhalt der früheren hinzukommt, sondern organisch aus diesem heraus entwickelt wird. Aber was davon für den einzelnen Propheten auch jenseits des Bereichs seiner Ahnung liegt, das gehört nicht mehr dem Inhalt seiner Weissagung an." Aus diesen Bemerkungen wird erhellen, daß der Verfasser keinen Grund hatte, meine Forderung einer reinlichen Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Weissagung und ihrer durch Gottes Ratschluß geordneten offenbarungsgeschichtlichen Abzielung auf die Erfüllung durch Christum eine „dualistische Zerteilung" zu nennen. Die grundsätzliche Durchführung dieser Unterscheidung in dem Sinne, in welchem ich dieselbe wirklich gemacht und gefordert habe, ist vielmehr die unerläßliche Voraussetzung für jede klare wissenschaftliche Erkenntnis des zwischen der Weissagung und der Erfüllung bestehenden Verhältnisses; und wer nicht geneigt ist, sich bezüglich dieser Erkenntnis selbst mit dem Helldunkel der bloßen Ahnung zufrieden zu geben, kann sich ihrer gar nicht entschlagen. Je mehr ich hiervon überzeugt bin, um so lieber ist es mir, konstatieren zu dürfen, daß der Verfasser in dieser Beziehung in der That keinen andern Weg geht, als den auch von mir eingeschlagenen. Denn wenn er erklärt: „Den Standort müssen wir ganz in der Zeit der Entstehung dieser (Weissagungs-) Sprüche nehmen", und der Erfüllungsgeschichte einen „bloß regulativen"

Einfluß auf die Betrachtung der Prophetie eingeräumt wissen will, so ist damit nur mit andern Worten — wenn auch vielleicht weniger klar und bestimmt — dieselbe Forderung ausgesprochen; und in seiner ganzen Darstellung des Inhalts der alttestamentlichen Weissagung finde ich wohl vieles, wogegen ich Widerspruch einlegen muß, aber keine Meinungsverschiedenheit, die ich auf eine abweichende Auffassung des Verhältnisses der Weissagung zur Erfüllung zurückzuführen vermöchte. Wo es sich zwischen uns nicht bloß um einzelne exegetische Differenzen handelt, sondern wo wir wirklich verschiedene Wege gehen, da liegt — wie sich zeigen wird — der Scheidungsgrund auf einem andern Gebiet.

Nicht in neuen die Grundanschauungen betreffenden wissenschaftlichen Gesichtspunkten, sondern in der Durchführung dieser Grundanschauungen im einzelnen, in der aus selbständiger exegetischer Forschung und liebevoller Vertiefung in das prophetische Wort erwachsenen, geist- und lebensvollen und in frischer, ansprechender Darstellung geschriebenen Entfaltung des gesamten Inhaltes der messianischen Weissagung (wir gebrauchen im Interesse der Kürze diesen Ausdruck) liegt der Hauptwert des Buches; und zu seinen Vorzügen gehört es, daß der Verfasser von der Notwendigkeit auf die litterärisch-kritische Forschung einzugehen, um den geschichtlichen Entwickelungsgang der Weissagung darstellen zu können, überzeugt ist. Mit diesem Vorzug hängen freilich anderseits die schwächsten Seiten des Werkes zusammen, sofern die kritische Forschung des Verfassers noch allzu sehr unter dem Banne überlieferter Anschauungen steht, oft den Eindruck der Unsicherheit und einer gewissen Ängstlichkeit macht und durch haltlose Vermittelungen den Konsequenzen der angenommenen kritischen Ergebnisse zu entgehen sucht.

In den einleitenden Paragraphen (1—9), welche die Grundanschauungen des Verfassers entwickeln, sprechen die religionsgeschichtlichen Vergleichungen der alttestamentlichen Prophetie mit den analogen Erscheinungen auf dem Gebiete des Heidentums, durch welche die Einzigartigkeit jener in helles Licht gestellt wird (§ 2 und 6), besonders an. — Wenn der Verfasser die psychologische Vermittelung der göttlichen Offenbarung an die Propheten mit

Oehler u. a. durch den Ausdruck „unmittelbare Anschauung“ bezeichnen will, so habe ich dagegen nichts einzuwenden; denn der Verfasser irrt, wenn er zu meinen scheint, daß ich den „intuitiven Charakter“ der Prophetie verkenne (S. 84). Wenn ich auch aus den prophetischen Schriften die Überzeugung gewonnen habe, daß die gewöhnlichste psychische Funktion des Propheten bei dem Akt der Offenbarungsmitteilung zutreffender als „innerliches Vernehmen der Rede Gottes“ bezeichnet wird, so bin ich doch weit davon entfernt, in Abrede zu stellen, daß gerade bei der Mitteilung zukunftsgeschichtlicher Erkenntnisse mehr das Imaginationsvermögen als der Verstand und die Vernunft des Propheten in Thätigkeit gesetzt wird, und daß ihm diese daher vorwiegend in der Form der Anschauung zum Bewußtsein kommen. Nur sollte man den Unterschied zwischen dieser „inneren Anschauung“ und der ekstatischen Vision immer wohl im Auge behalten und sich durch jenen Ausdruck nicht verleiten lassen, bei landläufigen Vorstellungen stehen zu bleiben, die aus der Voraussetzung, daß die Weissagung wesentlich Beschreibung geschauter Visionen sei, erwachsen sind und nur unter dieser Voraussetzung Berechtigung und Bedeutung haben. Es wäre zu wünschen, daß der Verfasser mehr darauf bedacht gewesen wäre, seine Leser vor dieser Verirrung zu bewahren. Was er z. B. S. 39 über den sogen. „perspektivischen Charakter“ der Weissagung sagt (ein Ausdruck, der übrigens sehr unzutreffend erscheint, wenn man sich vergegenwärtigt, in welchem Sinne man sonst eine Zeichnung oder ein Bild perspektivisch zu nennen pflegt), kann die Leser leicht in verbreiteten Vorstellungen bestärken, welche selbst Hengstenberg, nachdem er sie in der ersten Auflage seiner Christologie in Umlauf gesetzt hatte, in der zweiten Auflage (III, 2. S. 193) als „zu mechanisch“ zurückgenommen hat. Im übrigen will ich zu dieser Einleitung nur noch bemerken, daß, wenn der Verfasser in § 9 auch nur einen Rückblick auf die Behandlung des Gegenstandes in der christlichen Theologie werfen wollte, doch eine Hinweisung auf die Verdienste der jüdischen Exegese um das geschichtliche Verständnis der Weissagung und auf den Einfluß, welchen sie auf die christliche geübt hat, nicht hätte fehlen dürfen; denn so entsteht der falsche Schein, als ob es die Re-

formation gewesen wäre, welche überhaupt zu den ersten Versuchen geführt hat, dem historischen Sinn der Weissagung gerecht zu werden (vgl. S. 79).

Am wenigsten kann ich mich mit dem ersten Hauptteil, welcher „das prophetische Wort als Vorbote der Entstehung und Begleiter der Ausgestaltung einer nationalen Gottesherrschaft auf Erden“ darstellen soll, einverstanden erklären. In den zwei ersten Abschnitten (§ 10—18) werden hier in herkömmlicher Weise das sogen. Protevangelium, der Segen Noahs, die Verheißungen an die Patriarchen, der Segen Jakobs und die Sprüche Bileams behandelt. Stände der Verfasser auf dem einseitig supranaturalistischen Standpunkt der Hengstenbergschen Christologie, und hielte er gegenüber der litterärisch-kritischen Forschung mit der Schule Hengstenbergs wesentlich an den traditionellen Ansichten über den alttestamentlichen Kanon fest, so hätte dies Verfahren nichts Befremdliches. Der Ausdruck „geschichtliche Entwickelung“ der Weissagung, der auf dem Titel steht, würde dann freilich nicht das bedeuten, was man sonst unter demselben versteht, sondern wäre richtiger durch „stufenmäßiger geschichtlicher Fortschritt der Offenbarung“ zu ersetzen. — Ganz unvereinbar mit den wissenschaftlichen Anforderungen an eine Darstellung der „geschichtlichen Entwickelung“ der Weissagung erscheint aber dieses Verfahren auf dem Standpunkt des Verfassers, und die Art, wie er es zu rechtfertigen sucht, wird nur auf solche einen Eindruck machen, die von vornherein mit ihm die Neigung teilen, sich von den in bibelgläubigen Kreisen herrschenden Meinungen möglichst wenig zu entfernen.

Zunächst kommen hier die ziemlich weitgehenden Zugeständnisse in Betracht, welche der Verfasser der litterärisch-kritischen Forschung macht. Er scheut sich, die Konsequenzen zu ziehen, welche dieselben für die Beurteilung der biblischen Überlieferungen haben; sie sollen auf die unmittelbar aus diesen entnommenen Anschauungen von dem Verlauf der Geschichte Israels und der Menschheit keinen wesentlichen Einfluß üben; die litterärische Kritik soll so wenig als möglich zur kritischen Geschichtsforschung führen. Das ist eine Halbheit, die zur Haltlosigkeit werden

muß. — Gewiß hat es im allgemeinen seine Wahrheit, daß die „verhältnismäßig jungen Schriftsteller“, welche die oben bezeichneten Weissagungssprüche im Pentateuch mitteilen, dieselben nicht erfunden, sondern aus der Überlieferung geschöpft haben (S. 89); aber womit will der Verfasser beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen, daß diese Überlieferungen bis in die Zeiten der Patriarchen oder gar der Urväter zurückreichen? Mag man auch wegen der Berührungen der Schöpfungserzählung Gen. 1 mit dem altbabylonischen Schöpfungsmythus zugeben, daß hier der Überlieferungsstoff älter ist, als das hebräische Volkstum selbst, — ist denn damit bewiesen, daß derselbe ein Denkmal dessen ist, „was die früheste Menschheit, welche Gott und der Natur noch am nächsten stand, aus dieser über ihr Verhältnis zu jenem herausgelesen hat“ (S. 90)? Wenn vollends zu der Sündenfallsgeschichte bisher keine babylonische Parallele aufzufinden war, sondern nur einzelne Elemente derselben sich mit der babylonischen Mythologie berühren, — darf daraufhin angenommen werden, daß Israels Vorväter das sogen. Protevangelium schon aus Ur-Kasdim mitgebracht haben (S. 91)? Wenn ferner zugestanden wird, daß auf den Segen Noahs nicht bloß die hebräische Sprache, „welche der Völkervater natürlich so wenig geredet hat, als Adam im Paradiese“, einen starken formalen Einfluß geübt hat, sondern daß derselbe auch inhaltlich durch die seit Mose dem Volke Israel gewordene Offenbarung bestimmt ist, — geben dann die Schwierigkeiten, welche die geschichtliche Erklärung darin findet, ein Recht zu der Annahme, daß dieser Spruch seinem Kerne nach von einem „prophetisch tief und weit blickenden Seher“ (ob von Noah selbst oder von einem andern, bleibt unklar) herrühre, welcher der Zeit vor der Entstehung des hebräischen Volkstums angehört hat (S. 117)? Und wenn Bileam weder die Verheißungen an Abraham und Juda gekannt, noch auch hebräisch geredet hat, so daß „jedenfalls eine Umkleidung (seiner Sprüche) in hebräisches Gewand stattgefunden hat“, — kann dann wirklich darin, daß in diesen Sprüchen vorwiegend „die exoterische Entwickelung des Gottesreiches“ gezeichnet und von Israel ein Lichtbild ohne Schatten entworfen wird, ein Beweis dafür gefunden werden, daß dieselben von dem alten heid-

nischen Seher herrühren müssen (S. 164 f.)? Und ähnlich steht es mit den Patriarchenverheißungen und dem sogen. Segen Jakobs, bei denen der Verfasser sogar den späteren Erzählern noch mehr Einfluß auf die formale Gestaltung zugesteht als bei dem Protevangelium und dem Noahsegen (S. 91). Mit Versicherungen, wie die: „Als heiliges Erbe wurden gewiß solche prophetische Sprüche mit großer Zähigkeit von Geschlecht zu Geschlecht überliefert", mit Berufungen auf den „Ernst der biblischen Geschichtschreibung" (S. 92) oder auf den „Geist des Altertums" und den „sittlichen Ernst der biblischen Autoren" (S. 117), oder gar mit der Ausspielung von Trümpfen wie: „Wer einwendet, daß man in hohem Alter und angesichts des Todes nicht zu dichten pflege, ist zu bemitleiden, weil er weder Prophetie noch wahre Poesie kennt" (S. 128), ist hier in der That gar nichts gethan; und einem Theologen, der es wagt, trotz des Wortes Christi Matth. 22, 43—45 den 110. Psalm für nicht-davidisch zu erklären (S. 173), steht es übel an, mit solchen willkürlichen Machtsprüchen der kritischen Forschung Halt gebieten zu wollen. — Überdies macht der Verfasser aus guten Gründen nirgends den Versuch, genauer anzugeben, was man in jenen Grundverheißungen als ursprünglichen Überlieferungskern und was als Zuthat der späteren Referenten ansehen soll; jener bleibt überall in nebelhafter Unbestimmtheit. Die hier gegebene Darstellung des geschichtlichen Entwickelungsgangs der Weissagung hat daher ein überaus schwankendes und flüssiges Fundament.

Wenn aber auch das Fundament, auf welches der Verfasser eine bis in die Patriarchenzeit und in die Anfänge des menschlichen Geschlechts zurückreichende Geschichte der Weissagung bauen will, einen festeren Halt hätte, so bliebe sein Verfahren in Anbetracht des Versprechens, die Weissagung „in ihrer geschichtlichen Entwickelung" darzustellen, immer noch verfehlt. Denn es muß in den Lesern die Vorstellung erwecken, daß in diesen einzelnen Verheißungsworten die Wurzeln und Keime liegen, aus welchen die prophetische Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches sich geschichtlich entwickelt hat. Daß aber die Leser damit zu einer unrichtigen und ungeschichtlichen Vorstellung verleitet werden,

wird der Verfasser selbst nicht in Abrede stellen wollen. Wollte er es thun, so läge ihm der Nachweis ob, daß sich in der messianischen Weissagung der Propheten von Anfang an Beziehungen auf diese Grundworte göttlicher Verheißung, Anknüpfungen daran, Nachklänge davon finden. Dieser Nachweis wäre aber schwer zu führen; denn das versteht sich doch wohl von selbst, daß er mit dem Hinweis auf die Wiederkehr der allgemeinen Gedanken jener Grundverheißungen, z. B. in der Wiederkehr des Grundgedankens der Abrahamsverheißnng in der Weissagung vom Eingang der Heiden in das Reich Gottes, noch nicht erbracht wäre, daß vielmehr gezeigt werden müßte, wie in dem Gepräge der messianischen Weissagung das für jene Grundverheißungen Charakteristische noch erkennbar ist und sie als aus diesen geschichtlichen Wurzeln erwachsen kennzeichnet. Wo wären aber für die Vorstellung von dem Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertritt, oder von der Segnung aller Geschlechter des Erdbodens in dem Samen Abrahams oder von dem Stern, der aus Jakob aufgehen soll, solche Nachwirkungen aufzuzeigen? Außer dem Anklang von Hes. 21, 32 an Gen. 49, 10 (S. 135. 138. 412) finden wir auch in dem Werke des Verfassers nichts, worin man den Versuch eines solchen Nachweises erkennen könnte. Auch er wird darum wohl anerkennen, daß die messianische Weissagung der Propheten sich nicht speziell aus jenen einzelnen Verheißungsworten geschichtlich entwickelt hat, sondern daß der Mutterboden, aus welchem der Geist der Offenbarung sie hervorwachsen ließ, ein viel breiterer und umfassenderer ist und in den Grundwahrheiten des alttestamentlichen Glaubens besteht. Um den Lesern eine richtige Vorstellung von der „geschichtlichen Entwickelung“ der Weissagung zu ermöglichen, hätte dann aber auch der organisch-genetische Zusammenhang derselben mit diesen Grundwahrheiten aufgezeigt werden müssen, und die Erörterung über jene einzelnen Verheißungsworte hätte, so hoch man auch ihre offenbarungsgeschichtliche Bedeutung anschlagen mag, doch nur innerhalb dieses Nachweises, als ein Teil desselben ihre richtige Stelle erhalten [1]).

---

[1]) Den Versuch eines solchen Nachweises habe ich in dem ersten Abschnitt

Auch der dritte Abschnitt des ersten Teils, der unter der Überschrift „Der Gesalbte des Herrn“ zuerst die an David ergangenen Weissagungen, nämlich die Nathans in 2 Sam. 7 und die Gottessprüche des 110. Psalms, dann den Wiederhall derselben in den Psalmen und den letzten Worten Davids 2 Sam. 23, weiter die typisch-messianische Bedeutung Davids, Salomos und der Davididen in ihrer königlichen Herrlichkeit und in ihrem Leiden (Leidenspsalmen) und endlich das Wohnen Jahves auf dem Zion erörtert (§ 19—22), enthält manches, was mehr dazu geeignet ist, die Erkenntnis der „geschichtlichen Entwickelung“ der Weissagung zu verwirren, als sie zu fördern. Abgesehen von der unsicher tastenden Psalmenkritik des Verfassers bringt die Anlage und der Inhalt des Abschnitts den Leser leicht auf die falsche Vorstellung, als ob z. B. die typische Auffassung des Hohenliedes (S. 193) oder die Erkenntnis, daß der messianische König durch das schwerste, unverschuldete Leiden hindurch zu der ihm bestimmten Stellung und Wirksamkeit im Reiche Gottes gelangen werde (S. 193ff.), schon zu den geschichtlichen Vorbereitungen und Grundlegungen für die Weissagung der Propheten von der Vollendung des Gottesreiches

---

meiner Schrift „Die messianische Weissagung“ gemacht, jedoch ohne die nähere Erörterung jener einzelnen Verheißungsworte in den Bereich meiner Aufgabe zu ziehen. Dieser Versuch mag manche Mängel haben; aber gegen den Vorwurf, daß ich die Weissagung „durch dialektische Reflexion“ aus den Grundgedanken der alttestamentlichen Religion entstanden sein lasse (S. 84), glaube ich mich hinreichend verwahrt zu haben. Was die Bemerkung des Verfassers: „die Grundideen selbst, nach ihrer lebendigen Energie, sind aber eine Frucht der prophetischen Offenbarung“ sagen will, verstehe ich nicht, da ich nicht annehmen kann, daß dem Verfasser erst die Propheten als die eigentlichen Stifter der alttestamentlichen Religion gelten, Moses aber eine mystische Nebelgestalt ist. Daß schon die ältesten Propheten die Grundgedanken der alttestamentlichen Religion als altüberliefert und dem Volke Israel seit der Zeit der Ausführung aus Ägypten wohl bekannt voraussetzen (vgl. Smend, Über die von den Propheten des 8. Jahrhunderts vorausgesetzte Entwickelungsstufe der israelitischen Religion in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1876, H. 4), wird der Verfasser gewiß nicht leugnen, und daß die Entfaltung dieser Grundgedanken in der messianischen Weissagung eine Frucht der prophetischen Offenbarung war, ist mir nicht eingefallen in Abrede zu stellen.

gehöre. Auch der 72. Psalm, den der Verfasser geschichtlich auf Salomo deutet, durfte meines Erachtens nicht in diesem Abschnitt verwertet werden; denn, wie man ihn auch sonst auffassen möge, ob als ein aus dem liturgischen Bedürfnis hervorgegangenes Gemeindelied beim Regierungsantritt eines neuen Königs oder direkt messianisch, jedenfalls ist er nicht ein Vorgänger, sondern ein Nachhall der messianischen Weissagung der Propheten (V. 1—4 von Jes. 11, 4; V. 8—11 von Sach. 9, 10; vgl. auch V. 12 mit Hiob 29, 12), ähnlich dem freilich jüngeren Nachhall in den Psalmen Salomos (17, 23 ff.), deren kanonisches Vorbild dieser Psalm „Salomos" ist. Dagegen hätte sich, 2 Sam. 23, 1 ff., besser für die Darstellung des Verfassers verwerten lassen, als es S. 185 ff. geschehen ist; denn die von ihm gebilligte Ansicht vieler Exegeten, daß V. 3 b u. 4, als Vorder- und Nachsatz mit einander verbunden, einen allgemeinen Satz enthalten, paßt gar wenig zu dem feierlichen Eingang mit der viermaligen Versicherung, daß die folgenden Worte aus Eingebung des Geistes Gottes geredet seien. Die Deutung des „gerechten Herrschers" auf eine künftige Einzelperson lehnt der Verfasser allerdings mit Recht ab; sie ist durch V. 5 („mein Haus") ausgeschlossen. Wohl aber enthalten die Worte die auf die Zusage des ewigen Bundes mit dem Hause Davids (2 Sam. 7, 16) gegründete Ankündigung, daß gerechte und gottesfürchtige Herrscher aus Davids Hause kommen, und daß mit ihnen das Licht des Heiles in vollem Glanz über dem Gottesreiche aufgehen und ein Zustand reichen Segens und fröhlichen Gedeihens herbeigeführt werde. Gehören diese Worte wirklich David an, woran zu zweifeln auch ich keinen Grund finde, so haben wir hier in der That einen bedeutsamen Fortschritt über die durch Nathan dem Hause Davids gegebene Verheißung hinaus, einen Fortschritt, der freilich die angebliche, auch von dem Verfasser behauptete „messianische Selbstschau" Davids sehr in Frage stellt.

Weit mehr entspricht den wissenschaftlichen Anforderungen an eine Darstellung der geschichtlichen Entwickelung der Weissagung der zweite Hauptteil, welcher in sechs Abschnitten „das prophetische Wort als Vorbote der Neugeburt und Bürge der künftigen Vollendung des Gottesreiches" nach der Zeitfolge der einzelnen

Propheten erörtert, sich wesentlich auf dem Boden der geschichtlichen Auslegung hält, aber auch die Beziehung der Weissagung auf die Erfüllung im Neuen Bunde sorgfältig erörtert und in den meisten Partieen geeignet ist, in ein tieferes Verständnis des prophetischen Wortes einzuführen. Auch wo ich der Auffassung des Verfassers mich nicht anschließen kann, wie z. B. in der ganz bestimmt persönlichen Fassung des Begriffs „Knecht Jahves“ in Jes. 42. 49. 50 u. 53, erkenne ich die Förderung, welche die Auslegung und lebendige Reproduktion der Weissagung durch den Verfasser erhält, ebenso gerne an, als seine wohlgelungene, geschmackvolle Übersetzung der wichtigsten Stellen. Zwei allgemeinere Mängel machen sich aber auch hier bemerklich. Der eine betrifft die litterärische Kritik des Verfassers, die auch hier oft auf halbem Wege stehen bleibt. Ich will nicht mit ihm darüber rechten, daß er Obadja für den ältesten Propheten hält, von dem uns eine Schrift erhalten ist (S. 220f.); aber schwer begreiflich ist, wie er Jes. 40—66 für die Weissagung eines exilischen Propheten erklären (S. 423ff.) und doch die jesajanische Abkunft von Jes. 13 u. 14 und gar auch von Jes. 34 u. 35 verteidigen kann (S. 323. 330f.); und geradezu abenteuerlich werden seine kritischen Operationen schließlich beim Buche Daniel (S. 515ff.). Er sieht sich nämlich genötigt, das Zugeständnis zu machen, daß das Buch, so wie es vorliegt, einem in der Zeit des Antiochus Epiphanes lebenden Verfasser angehöre, und daß im Sinn dieses Schriftstellers das vierte Weltreich das griechisch-makedonische sei; aber weder den exilischen Propheten Daniel noch die traditionelle Deutung des vierten Weltreichs auf Rom möchte er aufgeben. Darum nimmt er an, daß jener Verfasser in Daniel 1—6 überlieferte Erzählungen aus der Zeit des Exils und Daniel 7—12 überlieferte Gesichte Daniels gesammelt, überarbeitet und in nähere Beziehung zu den Verhältnissen seiner eigenen Zeit gesetzt habe. Auch hier begegnen wir freilich dem Eingeständnis, eine sichere Ausscheidung dessen, was dem alten Daniel angehört habe, sei im einzelnen nicht möglich; aber der Verfasser versichert uns: „Auf Daniel gehen ohne Zweifel die Grundgedanken zurück.“ So weit möchte man sich diesen kritischen Vermittelungsversuch, auch wenn man ihn als

unhaltbar ansieht, noch gefallen lassen, wie er ja auch bekannte Vorgänger hat; aber kaum Glaubliches leistet der Verfasser, indem er nun weiter zu beweisen unternimmt, nach dem ursprünglichen Sinn der Gesichte Daniels sei das vierte Weltreich doch das römische gewesen!! Die von dem Überarbeiter gegebene Deutung auf das griechisch-makedonische sei zwar nicht unberechtigt, aber auch nicht erschöpfend!! Dasselbe Kunststück muß dann auch dazu helfen, die herkömmliche christologische Deutung des „Gesalbten“ in Daniel 9, 26 zu retten, während zugegeben wird, daß „der Herausgeber und Redaktor des Danielbuchs“ in der Ermordung des Hohenpriesters Onias III. die hier geweissagte Tötung des Gesalbten „zu erkennen geglaubt“ habe (S. 526 f.)! — Der andere Mangel besteht darin, daß der Zusammenhang der Weissagung mit der Geschichte nicht genügend hervorgehoben wird. Mochte der Verfasser immerhin finden, daß der Referent in der Nachweisung dieses Zusammenhangs „zu sehr bis ins Kleinliche“ gegangen sei (S. 84), wenigstens da, wo derselbe so handgreiflich hervortritt, wie z. B. in Jeremias Weissagung von dem Neuen Bunde und der ganz neuen Gestalt des vollendeten Gottesreichs (vgl. Messianische Weissagung, S. 137) oder in dem Hereintreten des Priestertums in den Bereich der messianischen Weissagung in der nachexilischen Zeit (vgl. Messianische Weissagung, S. 127 ff.), hätte ihn der Verfasser seinen Lesern viel geflissentlicher aufzeigen müssen, als er es gethan hat. Es handelt sich dabei keineswegs darum, der Prophetie „pragmatische Stützen“ zu geben (S. 253), sondern um die Erkenntnis der einheitlichen zweckvollen Wechselbeziehung des stufenmäßigen Fortgangs der Offenbarung Gottes über seinen Heilsratschluß und der geschichtlichen Führungen seines erwählten Eigentumsvolkes, welche jeden für das Göttliche empfänglichen Sinn mit anbetender Bewunderung der wunderbaren Wege Gottes erfüllen muß. Daß der Verfasser so wenig Gewicht auf diese Erkenntnis gelegt hat, kann ich mir nur daraus erklären, daß er sich von den übeln Nachwirkungen der einseitig supranaturalistischen Betrachtung der Weissagung nicht völlig zu befreien vermochte.

Wir fügen noch einige Bemerkungen über einzelnes bei. In

Gen. 9, 26 u. 27, wo der Fluch über Kanaan auch in den Segensworten über Sem und Japhet dumpf nachgrollt, steht לָמוֹ sicher nicht für לוֹ (S. 112), sondern entspricht dem לְאֶחָיו, und die „Ruhmeszelte" des Verfassers (S. 114 ff.) sind in „Zelte Sems" zu berichtigen; die Ankündigung des brüderlichen Wohnens Japhets in den Zelten Sems aber steht in gegensätzlicher Beziehung zu dem Verbot jeder Bundesgemeinschaft mit den Kanaanitern; das Japhet verheißene „Wohnen in den Zelten Sems" bleibt Kanaan versagt. — Gen. 15, 18 steht nicht „vom Bach" (S. 123), sondern „vom Strom Ägyptens", womit nicht der Wadi el Arisch, sondern nur der Nil gemeint sein kann. — S. 125 f. vermißt man eine Bemerkung über die Bedeutung, welche die Versiegelung der Abrahamsverheißung durch den Schwur Gottes bei sich selbst in Gen. 22, 16 hat (vgl. darüber Achelis in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1867, Heft 3). — Die S. 137 gegebene Deutung von Gen. 49, 10 „bis daß er gelange in das, was ihm zukommt" (שֶׁלֹּה = אֲשֶׁר לוֹ), ist sprachlich nicht annehmbar, da בּוֹא mit dem Accus. in solcher Anwendung nicht zu belegen ist; vielmehr wird jene Lesart nur entweder nach Sept. mit „bis kommen wird, was ihm gehört, gebührt" oder nach den übrigen alten Übersetzern mit „bis der kommen wird, welchem es (das Scepter) gehört" erklärt werden können; wahrscheinlich ist sie aber nur daraus entstanden, daß die alten Übersetzer die Stelle nach Ez. 21, 32 gedeutet haben. — Die S. 144 angeführte Angabe Brugschs über das ägyptische nuk pu nuk = Ich bin Ich ist von R. Pietschmann in Bastians Zeitschrift für Ethnologie 1878, Heft 3, S. 171 Anm. als ganz nichtig erwiesen worden. — Die Bevorzugung der Lesart כארו in Ps. 22, 17 (S. 198) dürfte mehr in den Wünschen des Verfassers, als in kritischen Erwägungen begründet sein, und die Ergänzung von תהלתי zu יזכרו in V. 28, um die Bekehrung der Heiden zur Folge der Errettung des Psalmisten und seines Lobes dafür zu machen (S. 198 f.), ist ganz unmöglich. — Über die S. 240 nach Baudissin erklärte Redensart „einen Krieg heiligen" s. Studien und Kritiken, Jahrgang 1880, S. 175. — Daß Hos. 1 von einem wirklichen Erlebnis des Propheten verstanden werden, Hos. 3 dagegen nur eine fingierte

Erzählung sein soll (S. 257), ist wieder eine Kombination von zwei Ansichten, bei denen nur ein Entweder-Oder zulässig ist. — Die herkömmliche Auffassung des „Sahne- und Honig-Essens“ in Jes. 7, 15 u. 22, welcher der Verfasser S. 296 folgt, ist schon von Hengstenberg in seiner Christologie treffend widerlegt worden und verdreht namentlich in V. 22 den klaren Wortlaut (auch wenig Vieh wird so reichlich Milch geben, daß man nur das Beste davon, die Sahne, genießen wird) so sehr in sein Gegenteil (das Land wird so verwüstet sein, daß das Vieh überall weiden kann), daß man sich über die Zähigkeit, mit welcher sie festgehalten wird, nicht genug wundern kann. — Über die Ansicht, daß Immanuel in Jes. 7, 14 ein Sohn des Propheten sei, hätte der Verfasser sich (S. 298) wohl weniger wegwerfend ausgesprochen, wenn er sich bemüht hätte, den ganzen Zusammenhang dieser Zeichenankündigung, bei welcher übrigens auch er das Hauptgewicht mit Recht auf den Namen Immanuel legt, mit dem Vorhergehenden und Folgenden lebendiger aufzufassen. — In den Parallelen Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—4 will er S. 342f. wieder erstere Stelle für das Original ausgeben. — In Micha 7 hat er (S. 351) die bedeutsame, die Weissagung Deuterojesajas vorbereitende Umbildung der Idee des Restes zu der Vorstellung der Idealperson des echten Volkes Jehovas, das sich in der Gerichtsnot bewährt und darum von dem treuen Bundesgotte der heidnischen Weltmacht gegenüber glänzend gerechtfertigt wird, übersehen. — Nahum setzt er (S. 351) trotz der Aufschlüsse über die 3, 8ff. erwähnte Eroberung No-Amons, die wir den assyrischen Inschriften verdanken, immer noch in die Zeit Hiskias. — Seine Erklärung des יהוה צדקנו in Jer. 23, 6 u. 33; 16 (S. 375f.) giebt dem Begriff der „Rechtbeschaffenheit“ zu sehr eine ethische Wendung (= Wohlverhalten, Rechtverhalten), während nach dem Parallelismus die thatsächliche Rechtfertigung durch Spendung des Heiles damit gemeint ist. — Gut wird die dunkle Stelle Jer. 31, 22; S. 379f. erläutert. — Daß das מֵהֶם in Jes. 66, 21 auf die Heiden gehen soll (S. 470), halte ich nach V. 22 und 61, 5f. für unmöglich. — Den schon von Hitzig gut nachgewiesenen apokalyptischen Charakter der Nachtgesichte Sacharjas,

kraft dessen der Prophet in den ersten Gesichten seinen Standpunkt in der Vergangenheit nimmt und, wie schon Ezechiel in Kapitel 17 und 19, an die Bilder des Vergangenen die Weissagung anknüpft, hat auch der Verfasser wieder verkannt (S. 483. 490. 494), und darum aus dem Grundstein des Tempels (Sach. 3, 9; 4, 7), bis zu dessen Legung im fünften Gesicht der Ausgangspunkt vorgeschoben ist (während sich vom sechsten Gesicht an die Weissagung nicht mehr an Vergangenes anknüpft), einen Stein gemacht, der ein Surrogat für die mangelnde Bundeslade sein soll. — In Sach. 6, 13 hält er (S. 499f.) die herkömmliche Erklärung fest, bei welcher freilich das בין שׁניהם nicht bloß „schwierig", sondern ohne willkürliche Umdeutung unbegreiflich wird. Der Umstand, daß schon die LXX den Sinn meiner Erklärung (die messianische Weissagung, S. 128) ausdrückt, hätte den Verfasser wohl zu einer genaueren Prüfung derselben veranlassen dürfen.

Andere Einzelheiten, bei denen ich meinen Dissensus eingehender motivieren müßte, übergehe ich. Ohne Zweifel wird das Werk des Verfassers bei dem theologischen Publikum eine gute Aufnahme finden und namentlich von allen denen willkommen geheißen werden, die sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß auf dem Gebiet des Alten Testamentes manche Zugeständnisse an die streng historische Auslegung und an die kritische Forschung nicht zu umgehen sind, dabei aber auch die in den kirchlichen und bibelgläubigen Kreisen herkömmlichen Anschauungen, zu deren gründlicher Revision sie weder Zeit noch Lust haben, wesentlich unverändert beibehalten möchten. Um so mehr erschien es mir als eine Pflicht, bei aller Anerkennung der Vorzüge des Werkes seine Schattenseiten scharf hervorzuheben. Denn mit haltlosen Vermittelungen ist nach meiner Überzeugung weder der alttestamentlichen Wissenschaft noch dem wahren Interesse des Bibelglaubens gedient.

E. Riehm.

2.

Eduard Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn, 1881. XV u. 744 S. gr. 8°.

Wenn der Unterzeichnete dem lang vorbereiteten und im Freundes- und Schülerkreise lang erwarteten Werke von Reuß einige Worte widmet, so geschieht es nicht, um dasselbe bekannt zu machen, denn in den etwa anderthalb Jahren, welche seit seinem Erscheinen verflossen sind, hat das Buch selbständig sich seinen Weg gebahnt, — nicht um dasselbe zu empfehlen, denn dessen ist eine Arbeit des Altmeisters biblischer Wissenschaft nicht bedürftig. Aber es würde dieser Zeitschrift nicht ziemen, von dem Buche zu schweigen, welches die abschließende, hoffentlich nicht die letzte, Arbeit ist eines langen, vorwiegend der alttestamentlichen Wissenschaft mit der nie erkalteten Wärme erster Liebe gewidmeten Gelehrtenlebens. Auch jetzt noch mag die durch äußere Umstände verzögerte Besprechung einem Teile der Leser dieser Blätter zur Orientierung von Diensten sein.

Weniger noch, als es sonst auch bei den besten wissenschaftlichen Arbeiten der Fall zu sein pflegt, haben wir es hier mit einer Leistung von gestern her zu thun. Der Verfasser nennt dies Werk sein letztes und zugleich sein erstes. Den Ausgangspunkt desselben bildet eine im Jahre 1834 gehaltene Vorlesung. Seitdem hat der Verfasser an dem Plane des Ganzen gemodelt, an dem Wortlaute der Paragraphen gefeilt. Die Grundgedanken, mit welchen er in den dreißiger Jahren ihrer Neuheit wegen nicht an die Öffentlichkeit hervortreten mochte, sind dieselben geblieben. Heute haben sie vor der Kritik sich nicht zu scheuen; denn was damals unerhört schien — die von dem Verfasser dem großen Kultusgesetze des Pentateuchs angewiesene Stelle, die Behauptung dieser zeitlichen Folge: Propheten, Gesetz, Psalmen —, ist seitdem durch unmittel-

bare und mittelbare Schüler von Reuß in weiten Kreisen zur Anerkennung gelangt. Wenn es im vollen Umfange nicht Gemeingut der Fachgenossen geworden (auch Ref. zählt zu den Divergierenden), so hat doch unter der von Reuß neben Vatke und George (1835) ausgegangenen Anregung wohl die gesamte Fachgenossenschaft, soweit sie ein von der Tradition unabhängiges Geschichtsbild der alttestamentlichen Entwickelung erstrebt, an wichtigen Punkten die ältere Anschauung von der Litteratur- und Religionsgeschichte Israels zu modifizieren sich genötigt gesehen. — Das Werk, bis dahin „nie geschlossen, oft gerändet", kam dennoch zur Vollendung, als vor wenigen Jahren eine schwere Erkrankung den verehrten Verfasser an die dem menschlichen Leben gesteckte Grenze gemahnt hatte und zu seiner Erholung eine kurze Unterbrechung der akademischen Thätigkeit notwendig wurde. Damals Kollege des Verfassers, werde ich nicht vergessen, mit welch jugendlichem Mute, mit wie beschämender Rastlosigkeit der kaum Genesene sich an die Arbeit machte, um zu vollenden, was er vor neun Lustren begonnen. Die Befriedigung darüber, daß dies ihm gelingen durfte, ist es wohl nicht zum mindesten gewesen, welche seiner seitdem wieder unausgesetzt geübten Arbeitskraft neue, — gebe Gott — lange Stetigkeit verliehen hat.

I.

1. Die „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments" ist bestimmt, an die Stelle dessen zu treten, was man gemeinhin mit einem wenig günstig gewählten Namen als Einleitung in das Alte Testament zu bezeichnen pflegt. Der Titel weist darauf hin — und wer des Verfassers Geschichte des Neuen Testamentes kennt, wird es kaum anders erwarten —, daß die alttestamentliche Litteratur hier in historischer Entwickelung dargestellt wird, nicht nur in dem Sinne, wie die gewöhnlichen Einleitungen sich als historisch-kritische zu bezeichnen pflegen, indem sie die einzelnen Bücher des Alten Testamentes in der angegebenen Weise behandeln, sondern in der Art, daß ein fortlaufender Geschichtsbericht hergestellt ist. Der Verfasser ist sich dessen voll bewußt, daß die Durchführung eines solchen Geschichtsbildes auf alttestamentlichem Gebiete weit größeren

Schwierigkeiten begegnet als auf neutestamentlichem, weil die Unsicherheit der Ansetzung dort eine viel größere ist als hier. Das vorliegende Werk zeigt aber, daß ein solcher Plan sich auch für das Alte Testament befolgen läßt, da wenigstens, wo eine Darstellungsgabe vorhanden ist, wie sie dem Verfasser eignet. Ganz freilich ist die Durchführung nie möglich. Die Psalmen z. B. können immer nur in Gruppen zusammengestellt werden an dem zeitlichen Punkte, welcher den Endpunkt einer Gruppe zu bezeichnen scheint. Das Zeitalter der einzelnen Lieder einer solchen Gruppe mag dabei ein nicht unbeträchtlich verschiedenes sein. Ebenso steht es mit den vielfach aus sehr verschiedenen Schichten bestehenden Gesetzescodices. Das Bekanntwerden eines neuen Codex läßt sich etwa zeitlich fixieren. Wo aber sollen die einzelnen Bestandteile desselben untergebracht werden, von welchen sich im besten Falle nur sagen läßt, in welchem Altersverhältnisse sie unter einander stehen? Am wenigsten wollen sich die aus vielen Urkunden zusammengefügten Geschichtsbücher einer streng litteraturgeschichtlichen Behandlung fügen. Wann die letzte Redaktion der Bücher Richter, Samuel, Könige vorgenommen wurde, läßt sich so ziemlich genau bestimmen; aber an welcher Stelle hat die Litteraturgeschichte von ihren vielerlei älteren Bestandteilen zu reden? — Es sind dies Andeutungen von Schwierigkeiten, welche niemand besser kennt als der Verfasser selbst. Mit glänzendem Geschicke zur Gruppierung, zum Entwerfen von Rückblicken an gewissen fixierbaren Punkten ist er solcher Hemmnisse für die historische Darstellung Herr geworden so weit ungefähr, als sich derselben eben Herr werden läßt. Wer die bestehenden Schwierigkeiten kennt, vermag zu beurteilen, welcher Gestaltungskraft es bedurfte, um zum erstenmale diese Litteraturgeschichte als solche zu entwerfen. Jeder Nachfolgende hat es nicht schwer, nach diesem Vorgang in Einzelheiten Verbesserungen zu bringen. Daß der Verfasser diesen Entwurf gewagt hat, wollen wir ihm Dank wissen; denn diese erstmalige Zeichnung des Entwickelungsganges ist als solche in hohem Grade lehrreich. Auch das kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß eigentliche Litteraturgeschichte das Ziel ist — oder, wenn man etwa an der Möglichkeit der vollendeten Durchführung zweifelt — das Ideal sein sollte dessen, was

wir in unserer „Einleitung“ zu betreiben pflegen. Dennoch erlaube ich mir, für die von dem Verfasser mit geringer Liebe skizzierte alte Methode, für bestimmte Fälle wenigstens, ein Wort einzulegen. So gewiß der Schriftsteller berechtigt ist, den Versuch der Litteraturgeschichte zu wagen, so wenig finde ich dasselbe Verfahren (ich weiß mich hierbei in Widerspruch mit der von Reuß befolgten Praxis) empfehlenswert für Vorlesungen. Wir haben nun einmal die israelitische Litteratur überkommen in der Form der Bücher, wie sie im Kanon stehen. Der Lernende kennt das Königsbuch und kennt das Buch Jesaja jedes als ein Ganzes und will, ehe der kritische Historiker eine Vielheit daraus macht, wissen, weshalb dies geschieht; — bei Reuß erfährt er es teils nachträglich, teils auch muß er sich die Gründe für die Zergliederung zusammensuchen aus dem erst auf Grund derselben ermöglichten Geschichtsbilde. Ich zweifle sehr, daß ein Lernender auf diesem Wege von der Notwendigkeit der kritischen Sonderung überzeugt werden wird, auch dann, wenn ich als Lernenden nicht nur den Studenten, sondern überhaupt den Nichtfachmann denke, welcher nicht alle kritischen Voruntersuchungen für sich selbst vorwegnehmen konnte. Es will mir scheinen, als sei das vorliegende Werk sehr zu günstiger Zeit erschienen oder — was richtiger gesagt ist — als habe der Verfasser die Form seines Werkes richtig berechnet nach dem, was er als eine Errungenschaft früher erschienener Arbeiten ansieht. Ohne die Leistungen von Graf, Kuenen, Kayser, Wellhausen, welche untersuchend verfuhren, würde sein darstellendes Verfahren schwerlich in dem Umfange Zustimmung finden, wie es jetzt der Fall ist. Ich will hiermit nur die Berechtigung von zwei Wegen behaupten, eines jeden in seiner Weise. Sehr wohl ist mir bewußt, daß bei dem gewöhnlichen Verfahren der „Einleitung“ ein empfindlicher Mangel nicht zu vermeiden ist: der Lernende empfängt kein Gesamtbild des Litteraturganges, sondern nur Studien zu einem solchen. Ich halte aber die größere Kraft der Überzeugung, welche ich für Lehrzwecke diesem Verfahren zuschreibe, für einen wertvolleren Gewinn als den eines doch nur teilweise verstandenen Gesamtüberblickes. Dagegen scheint mir das Werk von Reuß sehr geeignet und empfehlenswert auch als Lehrbuch im eigentlichen

Sinne, wenn es zur Ergänzung von Vorlesungen benützt wird, welche nach der anderen Methode verfahren.

2. Reuß giebt weit mehr an Stoff, als man in den „Einleitungen“ zu finden gewöhnt ist. Ausgehend von der Erkenntnis, daß die Litteraturgeschichte nur dann verstanden werden kann, wenn sie zusammengeschaut wird mit der politischen Geschichte und mit der allgemeinen Kulturgeschichte, hat er jene als den Mittelpunkt umgeben von dem breit gehaltenen Rahmen der beiden letztgenannten Entwickelungen. In dem ersten, die „Heldenzeit“ behandelnden Abschnitte kann nicht einmal von der Verwertung nur als Rahmen die Rede sein: da aus dieser Periode geringe Litteraturreste vorliegen, nimmt die Besprechung dieser einen kleinen Raum ein in dem allgemeinen Geschichtsbilde. Trotzdem das Buch viel mehr bietet als eine Litteraturgeschichte, wählte der Verfasser den auf diese verweisenden Titel seines Werkes „nicht bloß deswegen, weil er so das Seitenstück zu der Geschichte des Neuen Testaments bildet und ankündigt, sondern deswegen, weil in dem größeren Teile der israelitischen Geschichte die Litteratur eben das Wichtigste, ja fast allein sicher Bekannte ist“ (S. 4). Durch jene Verflechtung verschiedenartigen Stoffes gewinnt die Darstellung ungemein an Lebensfrische. Mit nicht unberechtigtem Stolze blickt der Verfasser herab auf die dürren und oft langweiligen Untersuchungen, welche andere als Surrogat einer Geschichte geboten haben. Jedesfalls ist ihm gelungen, was er sich vorsetzte: „Mir schwebte die Aufgabe vor, in eine nachgerade gar zu trockne, und vor lauter Detail-Kritik formlos gewordene Wissenschaft etwas frisches Leben zu bringen, ohne in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen und etwaige gesunde Gedanken in einer Sintflut von Phrasen zu ersäufen“ (S. XII).

Es läßt sich mit dem Verfasser nicht darüber rechten, wie er seine Auswahl des der Litteraturgeschichte hinzugefügten Plus getroffen hat: er hat dasselbe vorzugsweise entnommen der politischen und der im engeren Sinne so genannten Kultur-Geschichte, weniger der religiösen Entwickelung. Ich möchte wünschen, daß dies letztgenannte Gebiet etwas mehr in den Vordergrund gestellt wäre. Daß es nicht geschah, ist wohl nicht zufällig. Der Verfasser tadelt nicht ohne Grund die bisherigen Bearbeitungen der „alt-

testamentlichen Theologie", weil sie zu viel moderne theologische und philosophische Gedanken ins Altertum zurückdatieren (S. 23). Er will, so scheint es, die heiligen Schriften, um nicht in sie einzutragen, selbst reden lassen von ihrem religiösen und doch auch theologischen Gehalte. Allein um unserem modern-theologischen Denken verständlich zu werden, muß die altisraelitische Religionsauffassung in ihrer Verschiedenheit von jenem und in ihren originalen Zusammenhängen dargestellt werden. Die Schriften selbst leisten dies nicht; Aufgabe des Historikers ist es, die in ihnen zerstreuten Glieder zu einem Ganzen zu verbinden und dieses in eine solche Beleuchtung zu stellen, welche uns das Verständnis desselben ermöglicht. — Indessen — um nicht mißverstanden zu werden — Reuß ignoriert das theologische Element keineswegs; es handelt sich nur um ein Mehr, welches ich nach dieser Seite gewünscht hätte.

Die hebräisch-jüdische Geschichte und ihre Litteratur wird von Reuß dargestellt bis auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus, demnach auch an Litteratur weit mehr, als sonst unter dem Namen des Alten Testamentes begriffen zu werden pflegt. „Bekannt ist, daß nachmals in der christlichen Kirche über den Umfang dieser Sammlung [der Büchersammlung, „welche die christliche Kirche bei ihrem Entstehen von der jüdischen ererbt hat"] zeitweise verschiedene Meinungen sich geltend gemacht haben, und so erklären wir, daß unser Bericht, aus nahe liegenden Gründen, alle Elemente des also erweiterten Schriftkreises ohne beschränkende Auswahl berücksichtigen wird" (S. 1 f.; vgl. § 520). — Behandelt auf diese Weise nach vielen Seiten hin das Buch ein viel größeres Bereich als sonst die „Einleitung", so bietet es dagegen in einer Beziehung weniger. Von dem, was man in der Regel als „allgemeine Einleitung" zusammenfaßt, fällt nur der kleinere Teil in den Zeitraum, welchen der Verfasser für sein Buch abgrenzte. Die Arbeit der Massorethen, die Entstehung der nachchristlichen Übersetzungen fand hier keinen Platz. Nicht ohne sich einer kleinen Inkonsequenz bewußt zu sein (§ 29), hat trotzdem der Verfasser mit wenigen Strichen die spätere Arbeit zur Fixierung des heiligen Textes skizziert (§ 578 ff.) — eine heimliche und bescheidene Spende dem, man

sollte nicht glauben, dennoch fascinierenden Idole des Einleitungs-begriffes dargebracht.

3. Die äußere Anordnung ist dieselbe, welche der Verfasser für seine Geschichte des Neuen Testamentes gewählt hatte: Paragraphen mit dazwischen gestellten Erläuterungen und Litteraturangaben. Der Text jedes Paragraphen reiht sich eng an den des vorhergehenden, so daß zur Wiederfindung des Fadens über die Zwischenbemerkungen hinweggesehen werden muß. Die Verarbeitung dieser (sofern sie nicht bloß Litteraturangaben enthalten) mit dem Paragraphentexte wäre vielleicht in mancher Hinsicht wünschenswert; namentlich dürfte etwa eine stärkere Beeinflussung dieses Textes durch die mehr in die Zwischenbemerkungen verwiesene Kritik der Geschichte am Platzè gewesen sein. Es stehen öfters dort die Position, hier die Negation friedlich neben einander, so besonders in der „Heldenperiode“. Doch ist bei der befolgten Gruppierung ein alles gelehrten Apparates entledigter, durch keinen Ballast des Details beschwerter Text geschaffen worden, welchen glänzendes Darstellungstalent entworfen, künstlerischer Geschmack in jedem Satze, es ist kaum zu viel gesagt, in jedem Worte gestaltet hat. Ohne Wortreichtum weiß der Verfasser viel zu sagen: wo er einen Charakter schildert, steht er mit wenigen Strichen lebensvoll vor uns, nicht wie ein Porträt gerade von Lenbach — dazu sind die Konturen zu klein, die Striche zu zierlich und Motive der Umgebung zu stark charakterisiert —, eher wie eine Figur aus den kleinen Holzschnitten Menzels, man vergleiche z. B. die Art des Josephusporträts § 15 mit dem in wenigen Linien hingezauberten Voltairekopf auf der „Abendgesellschaft in Sanssouci“; wo er eine landschaftliche Gegend beschreibt, sind wir durch einige charakteristische Farben wie durch ein Hildebrandtsches Aquarell in die örtliche Stimmung versetzt; wo er ein Dichtungswerk — ich kann nicht ganz allgemein sagen ein Litteraturwerk — schildert, da wählt er wie ein Unger in seinen meisterhaften Nachbildungen von Gemälden eine jeweils dem Gegenstand entsprechende Art der Radierung, so daß die Strichführung der Schilderung uns hineinversetzt in die eigentümliche Färbung des Originals. Überall nicht kalte, gleichmäßige Konturen, sondern der Wechsel in der

Führung des Stiftes läßt die Gegenstände wie gefärbt, belebt erscheinen. Ich habe eine Ausnahme gemacht. An den Propheten des Verfassers — bei Jeremia mit seinem elegischen Tone steht es anders — bin wenigstens ich unerwärmt vorübergegangen. Michelangelo hat aus den Propheten Gestalten geschaffen, die auch nicht erwärmen, aber sie sind kolossal, und wir glauben an ihre Größe; diese Propheten aber von Reuß — der verehrte Verfasser wolle es mir verzeihen — sind klein, Chodowiecki-Figuren, und mir meinerseits fällt es schwer zu glauben, daß von ihnen Großes ausgegangen. Es ist eben nicht alles zu schildern auch dem größten Künstler gegeben. Wer mag — damit ich noch einmal auf demselben Gebiete der Vergleichung bleibe und damit der Verfasser aus der Höhe des Verglichenen ersehe, wie sehr ich ihn auch in seinen, ich meine, schwächeren Gestaltungen ästimiere — wer mag des großen Florentiners heilige Familie vergleichen mit irgendeiner unter den vielen heiligen Familien des Urbinaten? Ich weiß unter den Modernen einen nur, der, obwohl er nichts weniger war als ein Künstler mit der Feder, Propheten hat schildern können; er wurde darüber selbst so unmodern, daß seine Gegenwart ihn oft verlacht hat. Unser verehrter Verfasser hat in reichem und gesegnetem Leben stets den Forderungen der Gegenwart gerecht zu werden gewußt. Aber man halte Ewalds Elia und den von Reuß einander gegenüber: jenen hat einer gezeichnet, der ihn im Geiste sah; dieser ist durch Reflexion am Schreibpulte künstlich gebildet. Wo es aber ein gedankenvolles Dichtungswerk wie Hiob oder ein naturfrisches wie das Lied der Lieder zu schildern gilt; wo es sich handelt um die Spruchweisheit des kernigen bürgerlichen Lebens oder auch um die melancholische Reflexion des auf die eigene und die volkstümliche Blüte zurückschauenden Skeptikers; wo es ankommt auf die Tendenzen des den Kultus gründenden oder des ihn ausgestaltenden Gesetzgebers: überall hier — ich zähle sie nicht auf die anderen Fälle — hat das feine, in den Gegenstand sich versenkende Verständnis des Verfassers Muster der Darstellungskunst geschaffen. Wie die Schilderung der Propheten, so scheint mir auch die des heroischen Zeitalters im allgemeinen nicht auf der gleichen Höhe zu stehen mit der des Judentums im engeren Sinne. Das

Talent des Verfassers, meine ich, ist größer für das Genre und das Stillleben als für das Grandiose und das Bewegte. Er malt nicht idealisierend, aber feinfühlend in dem für den Historiker ziemenden Realismus. Die Schilderungen von Kulturzuständen sind in allen Perioden reizende Kabinettsstücke (z. B. § 112 f.). Man wolle diese Unterscheidungen nicht mißverstehen. Einmal beruhen sie auf ästhetischem Urteile, nicht auf historischem. Ich bin mir deshalb des Subjektivismus derselben bewußt. Sodann würden sie nicht gemacht werden, handelte es sich hier um ein gelehrtes Opus der Art, an die wir gewöhnt sind. Aber wir haben es mit dem Kunstwerke zu thun eines Meisters der Stilistik, welchem als solchem, ich glaube es sagen zu dürfen, unter den Fachgenossen keiner gleichzustellen ist. Nur ganz vereinzelt bin ich einer Wendung begegnet, welche meinem Ohre unschön klingt, wie S. 639 „sein wollender geschichtlicher Inhalt" (des Aristeasbriefes). Wir, insbesondere die Theologen, pflegen sonst in Deutschland zufrieden zu sein, wenn ein gelehrtes Werk so geschrieben ist, daß man es überhaupt versteht. Es braucht uns diese Beobachtung nicht allzu leid zu sein; „denn in allen ihren großen Zeiten hatten die Germanen den Inhalt höher geschätzt als die Form". Nach der Schönheit zu fragen, scheint uns auf wissenschaftlichem Gebiete beinahe unberechtigt. Hier wird die Frage herausgefordert. Denn Reuß macht Anspruch und darf Anspruch machen, ein Gelehrter nicht nur, sondern ein Schriftsteller zu sein. Er hat in dem Lande mit deutscher und französischer Bildung gelernt, daß beides vereinbar ist. Möge Frankreich ihm danken, daß er deutsche Bibelwissenschaft dorthin vermittelt hat; wir wollen es ihm unserseits zu Dank anrechnen, daß er uns lehrt, auch die ernste Göttin der Wissenschaft mit den Zügen der Schönheit, in einem der Antike abgelauschten Faltenwurfe der Gewandung zu schauen. Von den Franzosen hat er gelernt; er wird es nicht leugnen. Auch die leichte Grazie besitzt er, welche zu ignorieren versteht, wo der schwerfällige Deutsche sich an Schwierigkeiten aufhält, bis er darüber zum Stolpern kommt. Manches Hemmnis wird leise angedeutet, und vorsichtig geht der Verfasser um dasselbe herum, so daß wir es kaum bemerken. Ich glaube, er lacht über die Pedanten, welche um jeden

Preis den direkten Weg bahnen wollen und für Hinwegräumung des Kieselsteines den gleichen Kraftaufwand einsetzen, womit sie den Felsen sprengen. An mancher zierlichen und wenn auch bestimmten, doch immer liebenswürdigen und fashionabeln Ironie merkt man, daß wir noch mit demselben es zu thun haben, welcher vor Decennien am 68. Psalm unserer ganzen Zunft in ihrer Not und Kunst ein Denkmal errichtet hat. Deutsche Leser, welchen das französische Bibelwerk von Reuß weniger bekannt ist, mögen darauf aufmerksam gemacht werden, daß er dort noch vor kurzem den dramaturgischen Exegeten des Hohenliedes eine ähnliche, mir scheint, sehr lehrreiche und beherzigenswerte Lektion erteilte.

4. In den Anmerkungen findet sich eine erstaunliche Fülle von Litteraturangaben. Der Verfasser hat damit dem nicht kleinsten unter seinen Werken, seiner mit besonderer Liebe gesammelten, mit ausgezeichneter Umsicht geordneten und katalogisierten Bibliothek ein bleibendes Denkmal gesetzt. „Ich citiere kein Buch und keine Dissertation, ja nicht einmal einen Artikel aus irgendeiner Zeitschrift, die ich nicht selbst besitze, vielleicht höchstens mit einem halben Dutzend Ausnahmen, die nicht zu umgehn waren, und dabei habe ich meinen Vorrat durchaus nicht erschöpft“ (S. XI). Wenige Privatleute Deutschlands werden eine solche Bibliothek besitzen, wie sie in sauberem und geschmackvollem Gewande ein halbes Stockwerk in dem geräumigen Hause des Verfassers füllt. Nicht so leicht wird man, da der Verfasser nach einem streng eingehaltenen Plane nur auf die Bibelwissenschaft direkt oder indirekt sich Beziehendes gesammelt hat, irgendwo einen solchen Apparat der Bibelforschung beisammen finden. Möchte es dem Verfasser, der seine Schätze mit seltener Liberalität jedem ihrer Bedürftigen erschließt, gefallen, dies Werk eines etwa fünfzigjährigen Sammelfleißes ungeschmälert in dieser Zusammenstellung auch künftigen Geschlechtern seiner Vaterstadt offen zu erhalten zum nicht geringsten Nachruhme seines Namens!

Allerdings ohne mein Augenwerk speziell darauf zu richten, habe ich nur an wenigen Punkten Litterarisches vermißt. § 25 wäre Riehms Handwörterbuch, § 67 Ebers „Durch Gosen zum Sinai“ zu erwähnen gewesen. Bei Besprechung der angeblichen

Metrik § 125 ist Bickell zu vermissen, unter der Litteratur über den Salomonischen Tempel § 167 de Vogüé, § 218 Friedr. Delitzsch über die Lage des Paradieses. § 224 oder wo sonst von B. Sacharja die Rede ist (§§ 269. 365), habe ich Stades Untersuchung nicht erwähnt gefunden, § 250 unter der Litteratur zu Jesaja Nägelsbach und auch sonst nennenswerte Teile des Langeschen Bibelwerkes vermißt, ebenso § 441 zu Koheleth Delitzsch, § 464 zu Daniel Hitzig. Nestles Artikel § 420 ist vom Jahre 1879 (nicht 59). An wenigen Stellen scheint mir der Verfasser, nur um seine Leser durch Auftischung einer Kuriosität zu erheitern, Schriften erwähnt zu haben, deren Namen der Würde dieses Werkes nicht entsprechen, wie S. 91 G. Seyffarths astronomische Träumereien.

II.

1. Der Stoff ist gruppiert nach den vier Perioden der Helden, der Propheten, der Priester und der Schriftgelehrten. Natürlich geht auch für den Verfasser eine Wirksamkeit der Priester schon neben derjenigen der Propheten her; aber auch dann, wenn man dieser älteren priesterlichen Thätigkeit einen größeren Umfang und ein tieferes Eingreifen zuschreibt als der Verfasser (Ref. sieht sich hierzu genötigt), sind es doch erst seit dem Exile (von hier an datiert Reuß die „Zeit der Priester") die Kohanim, welche dem jüdischen Volk ihren Stempel aufdrücken. Umgekehrt ragen die Propheten ihrerseits noch hinüber in die folgende Periode. Wie der Verfasser seine vier Zeiten verstanden wissen will, ersieht man am besten aus dieser Charakterisierung derselben: „das Volk als Subjekt, die Offenbarung als Mittel, der Kultus als Form, das Gesetz als Ergebnis: Individualismus, Idealismus, Formalismus, Traditionalismus" (S. 31).

Zunächst wird Stammes- und Volksgeschichte dargestellt. Von Litteratur ist, indem verneint wird, daß es sich um solche handle, erst von S. 70 an (Moses, Josua), positiv erst S. 118 (Deboralied) die Rede. Der Verfasser läßt § 37 „die semitischen Völker ihrer Sprache nach mit den indogermanischen verwandt sein". Möglich, aber nicht erwiesen. Jedesfalls aber wären nicht zum Belege,

was wohl nur der Popularisierung zuliebe geschehen ist, deutsche Wörter: „Erde, sechs, sieben, Horn, hallen“ u. s. w. anzuführen gewesen, da die arischen Grundformen anders lauteten. Im allgemeinen tritt das Sprachgeschichtliche in diesem Buche mit Wissen und Willen des Verfassers (S. XII) in den Hintergrund. — Daß der Stamm Levi, abgesehen vom Pentateuch, „erst seit David allmählich (denn mit den Fabeln der Chronik lassen wir uns nicht abspeisen)“ in der Geschichte „zum Vorschein kömmt“ (S. 64), scheint mir mit Rücksicht auf Richt. 17f. zu viel gesagt; doch vgl. S. 127 („Levit“ Richt. 17f. vielleicht Berufsname?).

Sehr beachtenswert ist das Urteil des Verfassers über die Wirksamkeit Moses, weit positiver, als es heutzutage Mode wird, darüber zu urteilen. Ich stimme durchaus bei und stelle der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen eine Reihe charakteristischer Äußerungen zusammen: der Verfasser findet sich „schlechterdings nicht veranlaßt, an der Existenz des Mannes Mose zu zweifeln; jedenfalls kann seine Wirksamkeit, welche sie nun auch gewesen sein mag, nicht eine bloße Fiktion jüngerer Jahrhunderte sein, und die später ins helle Licht der Geschichte tretenden Bestrebungen der Propheten weisen ihren Anfängen nach auf einen frühern Zeitpunkt, welchen wir eben nirgends in der sonst bekannten nachmosaischen Periode aufzufinden vermögen“ (S. 69). „Mose wurde für alle Zeiten der Gesetzgeber Israels; für uns nicht in dem Sinne, daß seine Hand niedergeschrieben hätte, was wir jetzt noch in dem heiligen Lehr- und Rechtsbuch des Volkes beisammen lesen können, auch nicht in dem andern, daß von ihm wenigstens mündlich alles so angeordnet und bis ins kleinste herab bestimmt worden wäre, was seine Nachfolger zuletzt sammelten und aufzeichneten ... Aber sein Geist, darin eben als ein göttlicher sich erweisend, beherrschte das Urteil der Jahrhunderte und drückte der nationalen Entwickelung Stempel und Richtung auf“ (S. 70). „Ihm gehörte zweifelsohne die Regel und Ordnung des Gottesdienstes, wie sie nachmals in Israel bestand, wenigstens ihren Grundzügen nach, oder genauer gesagt, die engere Beziehung meist uralter heiliger Gebräuche, zu

welchen vielleicht auch die Beschneidung zu rechnen ist, zu den bessern religiösen Ideen“ (S. 80). „... möglich bleibt, daß sein Einfluß auf eine bessere und festere Gestaltung des gesellschaftlichen Rechtsherkommens sich erstreckt hat, wäre es auch nur durch gelegentlich eingeholte Entscheidungen einzelner Fälle, welche dann auch für ähnliche gelten konnten. Und daß die also gegründete bürgerliche Ordnung eine sittliche Grundlage hatte ..., dies liegt für das später geschriebene Gesetz so klar am Tage, daß der Trieb dazu füglich schon an den Anfang gerückt werden mag“ (S. 82). „Sei es nun viel oder wenig, was durch Mosen eingeführt und gefördert wurde, jedenfalls haben wir uns sein Wirken als das eines Propheten zu denken, eines Mannes, der in der Kraft des göttlichen Geistes, die in ihm war und aus ihm sprach, und als solcher anerkannt, in lebendigem Verkehr mit den Zeit- und Volksgenossen stand, wie und wo sein Wort sie erreichen konnte“ (S. 87). — Man sieht schon aus diesen Anführungen, das Bild des Moses ist hier mit viel bestimmteren Umrissen gezeichnet, die spezifisch alttestamentliche Religion und ihr Kultus ist hier viel sicherer durch Moses vermittelt gedacht als z. B. bei Kuenen. Nicht erst die Propheten des achten oder auch des neunten Jahrhunderts haben demnach, wie man neuerdings vielfach annimmt, dem israelitischen Volke seinen eigentümlichen religiösen Stempel aufgedrückt. Ich stimme dem Verfasser durchaus bei, und kann ohne eine solche Mosaische Grundlage weder die alttestamentliche Anschauung von den Anfängen der israelitischen Religion noch das Auftreten eines Amos und Hosea begreifen. Hat mit Moses eine festere und genauere Ordnung des Kultus begonnen, so wird die Arbeit seiner weiteren Ausgestaltung von da an nicht geruht haben. Wir haben also anzunehmen eine neben der prophetischen Thätigkeit hergehende wie eine ihr voraus-, gehende Ausbildung der Gottesdienstordnung; jene fand naturgemäß bei der Priesterschaft ihre Pflege. Reuß bemerkt dies ausdrücklich: „Daß ... das Bestehn einer levitischen Tradition inbetreff der Ritualien, schon in der Königszeit nicht geleugnet werden soll, versteht sich von selbst; nur von einem schriftlichen, offiziellen, heiligen Codex dieser Art kann keine Rede sein“ (S. 76). Von einem „offiziellen“, d. h. für das ganze Volk bindenden, Codex der

Ritualien vor Esra gewiß nicht. Aber sollte von Moses bis auf Esra die Reihe der Jahrhunderte hindurch, in welchen der Kultus aus dem wandernden Orakelzelte des Nomadenvolkes einzog in die festen Gotteshäuser von Siloh, Bethel, Dan und hernach im jerusalemischen Tempel ein mit besonderem Pompe ausgestattetes königliches Heiligtum fand, — sollte in all dieser Zeit nur die Tradition des „Mosaischen" die Kluft überbrücken zwischen Moses und Esra? Es will mir, die Sache ganz allgemein angesehen, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des pentateuchischen Priestercodex, schwerlich denkbar erscheinen, daß nicht schon die große und mächtige (man denke schon an Jojada) Priesterschaft des Salomonischen Tempels den Versuch der Fixierung ihrer Kultusvorschriften gemacht haben sollte, und daß nicht Bestandteile solcher vorexilischer Sammlungen in dem von Esra veröffentlichten Ritualgesetze erhalten sein sollten. Bundesbuch und Deuteronomium sind solche Fixierungen nicht; denn die Äußerlichkeiten des Kultus sind in ihnen Nebensache. — Aber, ich weise noch einmal darauf hin, Reuß steht in einem sehr bedeutsamen Gegensatze zu denjenigen, welche seine Pentateuch-Hypothese aufgenommen und fortgeführt haben. Anders als bei Kuenen, Wellhausen und vielen neueren handelt es sich bei ihm mehr um eine litteraturgeschichtliche Frage. Seine Darstellung der Kultusgeschichte steht der älteren bedeutend näher. Ich meinerseits kann nicht umhin, in diesem historischen Urteile, wie auch anderwärts in der besonnenen Zurückhaltung des Verfassers, gesunderen Geschichtssinn zu erkennen als bei der Mehrzahl der jüngeren alttestamentlichen Kritiker. Diesen Charakterzug des Buches begrüße ich mit besonderer Freude.

Die Abfassung des Liedes Richt. Kap. 5 durch Debora selbst hat, entgegen der Bemerkung S. 119, schon Wellhausen (Bleek, 4. Aufl.) in Abrede gestellt. Seine mit Reuß vielfach zusammentreffenden Argumente sind durchaus überzeugend.

2. Die „Zeit der Propheten" wird vom Königtum Davids an datiert, wofür offenbar die Anschauung maßgebend war, daß der mächtige Gottesmann Samuel, eine neue Periode einleitend, doch seiner eigenen Person nach mehr noch der älteren angehört. — Die Verneinung der Davidischen Abfassung von Ps. 18 (S. 186)

bedürfte irgendwelcher Begründung (doch vgl. S. 348). — Die Behauptung S. 196, das Innere des Salomonischen Tempels sei „den Ungeweihten unzugänglich" gewesen, überträgt auffallenderweise Vorschriften für die Stiftshütte des Priestercodex auf die Salomonische Zeit. — „Darstellung der Gottheit" (S. 196) waren die Cherubsfiguren des Tempels nicht, auch nicht aus solcher Darstellung entstanden. — Die Ansetzung des Jakobsegens in die Salomonische Zeit (S. 200 f.) scheint mir denselben zu tief hinabzurücken wegen des über Levi Gesagten, auch wohl wegen des doch wahrscheinlich als Hauptkultusort gedachten Siloh („so lange man kommt nach Siloh"?). — Das ohne Zweifel älteste der uns erhaltenen Gesetzbücher, das Bundesbuch „Ex. 21, 1 — 23, 13" hält Reuß vermutungsweise für das unter Josaphat „promulgierte Landrecht" (2 Chr. 17, 7 ff., S. 231). Es ist aber kaum zu verkennen, daß auch Ex. 20, 22 ff. zum Bundesbuche gehörte (S. 232). Sollte nun nicht in einem vom judäischen Könige ausgegangenen Gesetzbuche, anders als es hier geschieht, irgendwie ein Vorrang des jerusalemischen Tempels vor den anderen Heiligtümern zu erwarten sein? Eher scheint mir das Bundesbuch älter zu sein.

Als ältester Prophet wird Joel angesetzt, als Zeitgenosse des Joas von Juda. Doch geschieht es „nicht mit voller Überzeugung". Unter allen anderen Ansetzungen scheint dem Verfasser allein die entgegengesetzte in Betracht zu kommen, welche dem Joel unter den Propheten die letzte Stelle anweist (S. 243). Ich teile durchaus den Standpunkt des Verfassers in seinem Schwanken wie in seinem Endurteil; die bestehenden Schwierigkeiten und das den Ausschlag Gebende scheinen mir von demselben richtig und präcise formuliert zu sein. „Ich gestehe, daß für mich von jeher der schwerwiegendste Grund gegen ein höheres Alter in der klaren, leichtverständlichen, fließenden Sprache lag, wie ich mir dieselbe bei einem Vorgänger von Amos und Hosea nicht wohl denken konnte. Und ich möchte denselben auch jetzt noch in die Wagschale werfen, obgleich die gegnerische Kritik darauf zu verzichten scheint" (S. 244). Ferner scheint bedeutsam für späte Zeit: „Von Ephraim ist keine Spur mehr; die Juden sind bereits in alle Welt zerstreut; sie haben keinen

König, nur noch Älteste; Stadt und Tempel existieren, aber nur inmitten eines ganz kleinen Gebietes, in dessen Grenzen man es überall hört, wenn zu Jerusalem die Trompete geblasen wird. Der Kultus ist da die Hauptsache, und dabei wird am meisten auf das Fasten gehalten. Namentlich aber werden dem Volke keine besonderen Vorwürfe gemacht; von Götzendienst, von den Höhen, wie doch zu Amos' und Hoseas Zeit ist nicht die Rede" (S. 245 f.). Entscheidend ist trotz alledem für den Verfasser das anscheinende Abhängigkeitsverhältnis des Amos (S. 244) und namentlich die Schilderung der Völkerwelt bei Joel, der Umstand, „daß er als Feinde Judas, über welche Jahweh Gericht halten will, nur Edomiter, Ägypter, Philister und Phönizier nennt, ausdrücklich die beiden letzten als Sklavenhändler: nicht aber Syrer und Assyrer". Die Erwähnung Jawans macht keine Schwierigkeiten (S. 245).

Den Jehowisten (Jahwisten) setzt Reuß an in der Blütezeit der Nimsiden. Daß S. 250 Deut. 33 in der Charakteristik desselben verwertet wird, ist doch wohl ein Versehen, obgleich nach S. 254 Deut. 33 dem Jehowisten „ungefähr gleichzeitig" ist. — Sehr schwankend, mir scheint, etwas dürftig, ist § 215 die Darstellung des Verhältnisses vom sogen. zweiten Elohisten zum Jehowisten ausgefallen. Reuß ist nicht für die Ergänzungshypothese; über das Altersverhältnis entscheidet er sich nicht. Wenn also nach S. 75 Nöldeke u. a. „bewiesen" haben, daß der „sogen. zweite Elohist älter war als der Jehowist", so scheint dies nur aus dem Sinne jener Kritiker geredet zu sein. Die nicht der priesterlichen Schrift angehörenden Bestandteile der Urgeschichte vor Gen. Kap. 12 sind nach Reuß wie nach Wellhausen (der hier wohl zu nennen gewesen wäre) nicht oder doch nur teilweise jehowistisch (S. 255). Jedesfalls ist auch nach Reuß anderen Ursprungs Kap. 2, 4b bis 3, 24. Wellhausen scheint mir dies bewiesen zu haben. Ob sich nicht aber Reuß darin irrt, daß dieser Mythos oder nach Reuß vielmehr diese Allegorie eine Schöpfungsgeschichte und die Erzählung eines einmaligen Sündenfalles gar nicht sein wolle und erst von einem Redaktor in dieser Weise mißverstanden wurde (S. 257 f.)?

Ist nicht Joel der älteste unter den in Schriften erhaltenen Propheten, so ist es Amos; darüber besteht (von Obadja darf man, meine ich, absehen) keine Frage. Nicht so allgemein wird anerkannt werden, daß des Amos Buch „nicht darnach aussieht, als ob ihm nichts Ähnliches vorausgegangen wäre". Mir scheint diese Beobachtung sehr richtig und sehr beachtenswert: „Gleich das erste Blatt beruft sich auf frühere Weissagungen, und überhaupt setzt das Ganze eine bereits gangbare Ideenreihe voraus, die weder dem Schriftsteller noch seinem Publikum neu war. Schon seine Erklärung, er sei weder ein Prophet noch Prophetenschüler, würde genügen, jene Vorstellung abzuweisen" (S. 263). — Daß Reuß auch durch Wellhausen (Bleek, 4. Aufl.) von dem Realismus der Ehe des Hosea sich nicht hat überzeugen lassen (S. 264 f.), befremdet mich. Es ist nur konsequent, daß der Verfasser geneigt ist, auch die Kinder des Jesaja für Symbole zu nehmen (S. 308). Wie dies namentlich für Schearjaschub möglich sein soll, sehe ich nicht ein. — Der Autor von Sach. Kap. 9—11 ist nach Reuß gleichzeitig mit Hosea (S. 266). Stades Gegengründe scheinen übersehen worden zu sein. Ich meinerseits stimme trotz derselben dem Urteile von Reuß bei, daß Kap. 9—11 der Zeit angehören, „wo noch beide Bruchteile der Nation neben einander bestanden, mit ihren Königen und Göttern, wie mit eitlen Hoffnungen auf siegreiche Vergeltungskriege" (S. 266). Der Abschnitt Sach. Kap. 12—14 gehört nach Reuß „vielleicht" der Zeit des Manasse an, jedesfalls der Zeit nach Ephraims und vor Judas Untergang (S. 332 ff.). Ich vermag noch jetzt 12, 11 nur vom Tode Josias zu verstehen.

Am wenigsten begreiflich unter den litteraturgeschichtlichen Urteilen von Reuß ist mir das über Buch Ruth gefällte (S. 292 ff.), welches, gleichzeitig etwa mit Hiob, in die Zeit des Jesaja verlegt wird, kurz nach dem Falle Ephraims. Es soll eine politische Tendenzschrift sein, indem es den im Lande gebliebenen Rest Ephraims auffordert, sich dem judäischen Reich anzuschließen. Der Sohn des Boas ist von seinem Vater her Judäer, aber, als von Naomi adoptiert, Ephraimit. Ephratim nämlich (1, 2) bezeichnet nicht die Männer von Bethlehem Ephrata, sondern die Ephraimiten, „sei es nun daß wirklich zu Bethlehem solche (Ephraimiten) angesiedelt

waren, oder daß mit dem Namen Efrata gespielt wird" (S. 297). Also die Nachkommen des Boas, die Davididen sind Erben Ephraims von Noomi her. Reuß zeigt in seiner Person, daß es möglich ist, die Erzählung so zu verstehen. Ob aber der Autor des Büchleins auf allgemeines Verständnis einer solchen Allegorie rechnen konnte, so daß er seinen Zweck irgendwie erreicht hätte? Ich kann nur die eine Tendenz in dem Buche erkennen, den König David zu verherrlichen durch die Erzählung von seiner Ahnmutter. — Nicht mit voller Sicherheit wird in die Zeit der Endkatastrophe Ephraims auch das Samuelbuch verlegt (S. 298 ff.) mit Ausnahme der vier letzten Kapitel, welche deutlich ein späterer Anhang sind (S. 303). Es entgeht dem Verfasser nicht, daß das Buch in seiner vorliegenden Gestalt mit dem Königsbuche zusammengearbeitet ist und daß die Redaktion des letzteren erst in die exilische Zeit fällt. Ich bezweifle die Berechtigung, vor dieser Zusammenarbeitung das Samuelbuch als ein Ganzes vorauszusetzen. Wellhausen, dessen Kritik dieses Buches (Bleek, 4. Aufl.) ich in ihren Grundzügen zu dem Überzeugendsten rechne, was er geschrieben, scheint mir dessen Entstehung aus drei gesonderten Büchern, einer Geschichte Sauls und zweier verschiedener Geschichten Davids nachgewiesen zu haben. Nichts weist darauf hin, daß diese drei Elemente von einer früheren Hand verbunden wurden als derjenigen, welche die Fortsetzung der Königsgeschichte hinzufügte. Daß die Redaktion des Samuelbuches als eines Ganzen „vordeuteronomisch" sei (S. 299), wird irrig daraus gefolgert, daß der Gedanke der Kultuszentralisation fehlt. Auch der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches läßt diesen erst mit dem Baue des Salomonischen Tempels praktisch werden (1 Kön. 3, 2). Stilistisch unklar ist S. 203 l. A. „diesem zweiten Buche". Welches?

Nach der Besprechung der Propheten Jesaja und Micha, für dessen Integrität Reuß eintritt (S. 313 ff.), wirft der Verfasser einen Rückblick auf die Theologie der Propheten (S. 315 ff.). Sehr beherzigenswert gegenüber der modernen Liebhaberei für Lehrbegriffe der einzelnen Propheten ist die Erklärung: „Wir sind überzeugt, daß die wesentlichen Elemente der prophetischen Gesamtanschauung älter sind als unsere ältesten Zeugen" (S. 316). Es

scheint mir dies sehr richtig. Dennoch aber will mich bedünken, als habe Reuß den Einfluß der uns noch vorliegenden Propheten nicht eingreifend genug dargestellt. Auch die Predigt Jesu bot, von seinem persönlichen Verhältnisse zum Gottesreiche abgesehen, nicht absolut Neues, und dennoch war sie als Ganzes ein Neues. In geringerem Maße wird dasselbe von der Predigt der Propheten gelten. Es geht dies hervor aus einer Vergleichung derselben mit dem, was wir aus den historischen Schriften als früheren Volksglauben rekonstruieren können, wie mit dem, was wir aus den Prophetenschriften selbst als die zeitgenössische Anschauung ersehen. Sogar die Wende, welche mit der Predigt des Jeremia beginnt — Reuß nennt ihn mit Recht den größten unter den Propheten —, scheint mir vom Verfasser nicht genugsam hervorgehoben zu sein. Ist hier bei Reuß ein Mangel zu finden, so hängt er damit zusammen, daß derselbe die Propheten zu sehr als Schriftsteller, zu wenig als Prediger denkt. Natürlich meine auch ich, daß manches Prophetenwort nicht in der uns vorliegenden Form kann geredet worden sein und daß manches, namentlich bei den späteren Propheten, von Anfang an nur schriftlich existiert hat. Es handelt sich nur um ein Mehr oder Weniger. — Unser historisches Urteil über des Verfassers Prophetengestalten steht in engem Konnex mit dem ästhetischen, welches ich mir erlaubte.

Das Richterbuch, von Einleitung und Anhängen abzusehen, also 2, 6—16. 31 ist nach dem Verfasser jünger als das Samuelbuch, aber ebenfalls noch vordeuteronomisch (S. 339). Sollte wirklich gleich der Anfang 2, 6 ff., der sich so ganz in deuteronomischen Wendungen bewegt, der vorjosianischen Zeit angehören? Ich kann mich mit vielen anderen dem Eindrucke nicht entziehen, daß die Redaktion wie von Buch Josua und Königsbuch (so auch Reuß), ebenso nicht minder die des Richter- und des Samuelbuches in Abhängigkeit stand vom Deuteronomium. S. 342 hat der Verfasser den Anhang Richter Kap. 17 f. zu spät angesetzt, übersehend, daß 18, 30 eine Glosse ist (Wellhausen).

Zu den besonders beachtenswerten Partieen rechne ich die über das Deuteronomium (S. 349 ff.). Reuß sieht richtig, daß dasselbe nicht ein Werk der jerusalemischen Priesterschaft zur Zeit

des Josia ist; denn die den Zadokiden unbequeme Gleichstellung der Landpriester, welche das Deuteronomium fordert, wurde nach 2 Kön. 23, 9 in der Reform des Josia nicht durchgeführt, ohne Zweifel unter dem Einflusse der Tempelpriesterschaft. Vielmehr sind „die Propheten die eigentlichen Verfasser der deuteronomischen Gesetzgebung“ (S. 350). Das neugefundene Buch war weniger ein Gesetz als ein „Lehrbuch für das Volk, ein Katechismus der Religion und Moral aus der Schule der Propheten“ (S. 359). Diese im Gegensatz zu vielen neueren Darstellungen stehende Anschauung ist sehr wichtig. Es ist hiernach annehmbar, daß zur gleichen Zeit wie das Deuteronomium oder schon früher in den Kreisen der jerusalemischen Priesterschaft Kultusordnungen entstanden, welche von der des Deuteronomiums wesentlich verschieden waren. Dabei wäre nicht auffällig, wenn diese jerusalemischen Ritualiensammlungen einen ausgebildeteren Opferdienst voraussetzten als das Deuteronomium. — Man wende nicht ein, daß der jerusalemische Oberpriester Hilkia es war, welcher das deuteronomische Gesetz ans Licht zog. Er mochte dasselbe bona fide als das Mosaische Gesetz begrüßen, obwohl die Bestimmungen desselben den Tendenzen seiner Kaste nur in dem *einen* Punkte der Kultuszentralisation entsprachen. Wer weiß überdies, ob nicht etwa Hilkia über jene Tendenzen erhaben war? Der Erfolg zeigt, daß das den Zadokiden Unbequeme des Gesetzes ohne Schwierigkeit zu ignorieren war. Demnach giebt auch Reuß zu: „Es ist neuerdings die Vorstellung empfohlen worden, daß die sogen. elohistische ... Gesetzgebung, trotz ihrer Verschiedenheit von der deuteronomischen, nicht notwendig als eine jüngere zu betrachten sei; sie könnte ja mit letzterer gleichzeitig entstanden und parallel gegangen sein. Wenn damit gesagt werden will, daß bereits in vorexilischer Zeit die Priester zu Jerusalem eine mehr oder weniger feste Kultordnung befolgten, so könnten wir dies füglich gelten lassen“ (S. 365). Wenn Reuß hinzufügt: „Aber dabei an einen offiziell redigierten Codex zu denken, von dem etwa gar die Verfasser des Deuteronomiums nichts gewußt hätten und vice versa, das geht nicht wohl an“, so liegen die Gründe für diese Einschränkung in seiner Beurteilung der elohistischen Gesetzgebung an und für sich und in

ihrem Verhältnisse zu Ezechiel. An einen „offiziell redigierten Codex“ denken auch wir nicht; denn das Deuteronomium ist zur Zeit des Josia das Gesetz Moses! Nicht ausgeschlossen aber halte ich eine andersartige in jerusalemischen Priesterkreisen kursierende Fixierung der am Tempel bereits bestehenden oder doch von dessen Priesterschaft gewünschten Kultusordnung. Daß man nicht sie anstatt des Deuteronomiums als Mosaisches Gesetz an das Licht treten ließ, konnte sehr einfach darin begründet sein, daß die Ursprünge jenes priesterlichen Gesetzes damals noch zu klar am Tage lagen. Daß die elohistische Gesetzgebung nicht erst exilisch oder nachexilisch ist, schließen wir zunächst aus der Art, wie dieselbe mit dem Deuteronomium und mit dem jehowistischen Buche verbunden ist. Wie seltsam wäre es doch, wenn der offenbar dem Deuteronomium zeitlich nicht zu ferne stehende (nach Reuß noch vor dem Exile arbeitende) Redaktor des deuteronomischen Gesetzes (ich denke aus mehrfachen Gründen eher das Exil als seine Zeit) dasselbe nur mit dem jehowistischen Buche verbunden hätte in der Weise, daß er das vom Horeb ergangene Gesetz nicht dem Berichte vom Wüstenzuge einverleibte, sondern als eine Abschiedsrede an das Ende des Lebens Moses stellte (S. 383 f.). Reuß bemerkt: „Daß das ältere aus Josijas Zeit stammende Gesetzbuch bei der letzten Anordnung hinter das jüngere des Esra [elohistisches Gesetz] gerückt wurde, erklärt sich ganz einfach aus dem Umstande, daß es den Schauplatz in die Nachbarschaft Kanaans und ans Ende des Lebens Moses verlegt, und nicht an den Sinai“ (S. 477). Ganz einfach? Aber die Frage ist, weshalb der Deuteronomiker oder vielmehr nicht dieser, sondern der Redaktor des Deuteronomiums dem Josianischen Gesetze jene zeitliche und lokale Stellung in der Mosesgeschichte anwies. Darauf giebt Reuß keine Antwort. Diese Stellung vermag ich nur daraus zu erklären, daß schon für den deuteronomistischen Redaktor das Deuteronomium als eine Rekapitulation der eigentlichen Gesetzgebung erschien, daß also schon ihm ein anderer Codex vorlag. Das kleine Bundesbuch kann ihm unmöglich als das eigentliche Sinaigesetz gegolten haben; als Rekapitulation der Gesetzgebung läßt sich das Deuteronomium nur werten dem großen elohistischen Gesetze gegenüber. An dasjenige

Gesetzbuch, welchem Lev. Kap. 17—26 angehörte, können wir nicht denken, als ob dieses für den deuteronomistischen Redaktor das eigentliche (zuerst verkündete) Gesetz des Sinai oder Horeb gewesen wäre, da sich keine Spur einer deuteronomistischen oder auch jehowistischen Redaktion dieses Codex findet. Mir wenigstens scheint (anders als Dillmann), daß uns dasselbe nur in elohistischer Überarbeitung (verbunden mit dem Priestercodex) vorliegt.

Das für die Zeitbestimmung des Nahum (Reuß stellt ihn neben Jeremia und den Deuteronomiker) wichtige Datum des Untergangs No-Amons (Theben), ist nicht so ganz unbezeugt, wie Reuß (S. 369) annimmt. Nach assyrischer Angabe wäre dasselbe etwa das Jahr 663 (Schrader, K. A. T., 2. Aufl., S. 449 ff.).

3. Mit der Redaktion des Deuteronomiums und (der älteren [?] deuteronomistischen) des Buches Josua schließt die „Zeit der Propheten". Klagelieder und Ezechiel leiten die „Zeit der Priester" ein. Dafür, daß Ezechiel die Brücke bilde vom Deuteronomium zum Priestercodex als dem jüngeren, ist auch für Reuß wie für Graf, Kuenen u. a. ein Hauptargument die vermeintliche Beobachtung, daß Ezechiel den Unterschied zwischen Priestern und Leviten erst schaffe (S. 416). Es ist dies der eigentliche Angelpunkt der Reußschen Hypothese. Aber Ezechiel stellt nicht im mindesten in Abrede, daß am jerusalemischen Tempel eine Unterscheidung von eigentlichen Priestern (Zadokiden) und Tempeldienern bestand, wobei natürlich abzusehen ist von den deutlich erwähnten Tempelsklaven. Die nicht-zadokidischen Leviten, welche nach Ezechiel früher Priester waren, nach seinem Gesetze aber nicht mehr sein sollen, sind (das ist allgemein anerkannt) die früheren Höhenpriester, welche auf Grund des Deuteronomiums eine Zulassung zu dem jerusalemischen Kultus beanspruchen konnten. Wenn diese „Leviten" nicht mehr Priester sein sollen, so schließt das doch nicht aus, daß schon vorher am jerusalemischen Tempel nur eine bestimmte Familie seiner Leviten des eigentlichen Priesteramtes gewaltet hatte. Die „Leviten" des Priestercodex sind die Sänger und Thorhüter des Tempels, welche nach Buch Esra und Nehemia aus dem Exil zurückkehrten, also schon vorher bestanden. Es ist deutlich; denn das Sängergeschlecht der Korachiden gehört zu den „Leviten" des

Priestercodex, steht in nahem verwandtschaftlichem Verhältnisse zu der eigentlichen Priesterschaft und hadert noch mit dieser um die Gleichberechtigung. Die von Ezechiel zu „Leviten“ degradierten sind, meine ich, eine neue Größe, von welcher der Priestercodex gar nicht redet, weil sie zu seiner Zeit für den jerusalemischen Kultus nicht in Betracht kam.

Nach Ezechiel, Haggai und Sacharja setzt Reuß den Obadja an (S. 448ff.); mir scheint, zu spät, da der Haß gegen die Helfer am Werke der Zerstörung Jerusalems noch so lebendig ist. Ganz klar finde ich die für die kleine Schrift gegebene Kritik nicht. Wenn die Parallelstelle bei Jeremia „lückenhaft erscheint, fast wie ein Excerpt“ (S. 450), so sollte man doch meinen, Jeremia habe Obadja 1—8 vor sich gehabt. Dennoch ist dies nach Reuß nicht der Fall, sondern „Obadjas Schrift nichts weiter als eine Kompilation“ (S. 451), auch aus Jeremia. Mir scheint für V. 1—8 die Annahme einer (dem Jeremia und Obadja vorliegenden) älteren Quelle notwendig.

Als Mittelglied zwischen Ezechiel und Esra wird das kleine Gesetzbuch Lev. Kap. 17—26 gewertet (S. 452). Dabei verstehe ich nicht die Argumentation, daß es älter als Ezechiel deshalb nicht sein könne, weil es demselben unbekannt geblieben oder von ihm nicht beachtet worden wäre, obgleich ihm so vielfach verwandt (S. 454). Wenn auch Ezechiel auf ein ihm vorliegendes Kultusgesetz sich nicht beruft, so scheint mir doch nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß er ein solches kannte und benützte. Dillmanns Beweisführung für vordeuteronomischen Ursprung des Grundstockes von Lev. Kap. 17—26 hat mich überzeugt. Ist auch der Priestercodex in seinen Grundbestandteilen vor-ezechielisch, so scheint doch noch Ezechiel das Gesetzbuch, welchem Lev. Kap. 17—26 angehörte, in seiner Besonderung gekannt zu haben.

Mit Esra sind wir endlich an dem Zeitpunkt angelangt, wo nach Reuß das von den ersten Blättern dieser Litteraturgeschichte an negativerweise besprochene große Kultusgesetz in Sicht tritt (S. 460ff.), nicht in die Vollendung; denn sehr bestimmt und von Wellhausen wesentlich sich unterscheidend, denkt Reuß zu Esras Zeit nur die Anfänge dieser Gesetzgebung entstanden. Die sichere

Parallele, welche nach Wellhausen die Verlesung des Gesetzes unter Nehemia und Esra mit der unter Josia bieten soll zur Fixierung der Entstehungszeit des Priestercodex, wird also doch einigermaßen wieder unsicher. Von dem abzusehen, was Reuß für spätere Zeiten reserviert (S. 387), behält meines Erachtens die hier gegebene Darstellung von der Entstehung des Priestercodex unter Esra etwas Unbefriedigendes. Nachdem wir vom Anfang des Buches an Polemik gelesen gegen andere Ansetzungen dieses Codex, erwarten wir nun den positiven Beweis, daß nur und ganz zu Esras Zeit die vielbesprochene Größe paßt. Dies Positive ist verhältnismäßig kärglich behandelt, und Referent muß gestehen, daß er sich nicht ganz ohne Verwunderung unvermutet am Ende der lange vorbereiteten Pentateuchfrage sah. Ich weiß nicht, ob auch Leser so urteilen werden, welche die kritischen Anschauungen des Verfassers in weiterem Umfange teilen. Ich meinerseits konstatiere jenes Vermissen dankbarst. In der That scheint mir die Zeit des Esra sehr wenig darnach auszusehen, als ob sie den Priestercodex erzeugt hätte. Als Volksgesetzbuch ist er damals zuerst proklamiert worden, das unterliegt keinem Zweifel. Diese Veröffentlichung wird nicht geschehen sein ohne vorhergehende Revision, welche einzelne oder auch manche Zusätze nötig finden mochte. „Der Priestercodex ist eine Sammlung von Gesetzen verschiedenen Ursprungs“ (S. 463), — wir zweifeln nicht daran. Es ist damit die Berechtigung gegeben, trotz unseres Zugeständnisses an die moderne Anschauung von Esras Verhältnisse zum Priestercodex nach älteren Bestandteilen desselben zu suchen. Die Darstellung der Priesterverhältnisse — also das eigentliche Gerüst des Priestercodex — rechnen wir dahin. Die beiden Klassen der Priester und Leviten im Gesetze passen schlecht für eine Zeit, welche neben den Priestern drei oder zwei Kategorieen des Tempelpersonals kannte: Leviten und, (von ihnen verschieden) als eigentliche Tempeldiener, Sänger und Thorhüter. Die angeblich nur den Zadokiden entgegenkommende Auserwählung der Aaroniden wäre sehr unvorsichtig gewesen zu einer Zeit, wo das nichtzadokidische, aber nach dem Priestercodex aaronitische Haus Ithamar noch existierte (Esra 8, 2). Der Priestercodex, wann immer entstanden, ist — alle geben es zu — ideali-

sierend, nicht der Wirklichkeit sich anbequemend. Weshalb das zu einer Zeit wie die Esras, wo ein priesterlicher Gesetzgeber erreichen konnte, was irgend in seinem Interesse erreichbar? Jenes unpraktische Verfahren ist verständlicher aus einer Zeit heraus, wo die Priesterschaft noch entfernt war von dem Einflusse, welchen sie unter Esra besaß, und größeren Anlaß hatte als damals, sich mit Luftschlössern statt mit der Wirklichkeit abzugeben. Von allen Details aber abgesehen — man lese die Reste von den Memoiren Esras und Nehemias —: machen ihre Verfasser, die hervorragendsten unter ihren Zeitgenossen, den Eindruck schöpferischer Geister? Ich glaube, daß ein erneutes Studium der Bücher Esra und Nehemia, die ich bei Vertretern der Reußschen Hypothese mehrfach vernachlässigt finde, zu Modifikationen jener Konstruktion nötigen wird. — Zu den Stücken des Priestercodex, welche der nachezechielischen Zeit erst anzugehören scheinen, zähle ich das Gesetz vom Versöhnungstage. Reuß verlegt dasselbe in die nachnehemianische Zeit, weil Nehemia ein Versöhnungsfest feierte am 24., nicht am 10. Tage des siebenten Monates (S. 475). Deutlich scheint mir wenigstens dies, daß Ezechiel mit seiner einfacheren Versöhnungszeremonie den Ritus von Lev. Kap. 16 noch nicht kannte. Ich acceptiere von Reuß die Loslösung von Lev. Kap. 16 aus dem Gros des Priestercodex, obgleich sie nicht unbedeutende Schwierigkeiten verursacht, worüber ich eine Erläuterung bei Reuß vermisse. Wenn nicht Ez. 30, 10, so wird doch Num. 29, 7—11 (beide Stellen läßt Reuß älter sein) von der Ansetzung jenes Gesetzes abhängig sein. Gleiches gilt für Lev. 23, 26—32, worüber Reuß sich nicht äußert.

Befremdend ist mir, daß erst nach Nehemia das Spruchbuch eingereiht ist (S. 487 ff.). Von den drei Anhängen desselben will ich nicht reden; aber die voranstehenden größeren Spruchsammlungen weisen doch auf eine so gesunde und kräftige Denkungsart, wie sie dem nachexilischen Judentum schwerlich zuzutrauen ist. Daß „die einzelnen Sprüche, im großen und ganzen genommen, wenn auch uralte darunter sein mögen, gar nicht die Farbe der Prophetenzeit tragen“ (S. 494), finde ich bei früherer Ansetzung nicht auffallend. Die „Farbe der Prophetenzeit“ kann hier doch nur

besagen die „Farbe der Propheten". Das Bürgertum wird zur Zeit der Propheten wesentlich anders gedacht und geredet haben als diese. — Mit Jona, Chronik (über deren Glaubwürdigkeit und Charakter sehr besonnen und maßvoll geurteilt wird), den Anfängen der LXX, Koheleth, Jesus Sirach, Tobias schließt Reuß sein drittes Buch.

4. Das vierte Buch über „die Zeit der Schriftgelehrten" bietet, was sonst unter dem Titel der neutestamentlichen Zeitgeschichte behandelt zu werden pflegt. Es scheinen mir für Kritik und Verständnis der Epigonenlitteratur viele dankenswerte Beiträge geliefert zu sein. Die Verwebung der litterarischen Geschichte mit der politischen ist hier besonders glänzend gelungen, die theologische Entwickelung reichlicher, scheint mir, als in den anderen Perioden bedacht. Über Abgrenzung und Titel dieses Abschnittes ließe sich streiten. Jene ist in der Geschichte nicht allzu sicher an die Hand gegeben. Der makkabäische Aufstand war das Maßgebende, um die voranstehende Periode abzuschließen. Über den Namen sagt der Verfasser: „Wenn wir diese vierte Periode die der Schriftgelehrten nennen, so geschieht es nicht deswegen, weil diese etwa auf dem Schauplatz der Geschichte im Vordergrund stünden. Dies war um so weniger der Fall, als die großen Entscheidungen von ganz anderer Seite und vorwiegend von außen kamen. Wohl aber leitete uns die Betrachtung, daß nach dem Verschwinden der Propheten und nach dem sittlichen und politischen Bankrott der Zadokiden, als der eigentlichen Repräsentanten der Hierarchie, die dem Judentume eigentümliche geistige Thätigkeit sich auf Studium und Gelehrsamkeit konzentrierte" (S. 568).

Ich hebe nur noch hervor, welchen Teilen des hebräischen Alten Testamentes Reuß hier ihre Stelle angewiesen hat. Es sind Daniel, Esther und Psalter. Daniel würde, so scheint mir, richtiger noch in der vorhergehenden Periode, innerhalb der makkabäischen Kämpfe, seine Stelle finden. Das Buch ist doch abgeschlossen vor dem schon dort berichteten Tode des Antiochus. Reuß bestreitet dies nicht; er läßt aber „die einzelnen Abschnitte" zunächst gesondert veröffentlicht werden (S. 581). Die dem Buch angewiesene Stelle bezieht sich also nur auf die Sammlung. Ich

zweifle an einer ursprünglichen Ausgabe in losen Blättern, da dieselben in der Vereinzelung großenteils unverständlich gewesen wären. Über die dem Psalter angewiesene Stelle will ich oft Gesagtes nicht wiederholen. Ich zweifle nicht daran, daß die Psalmen 44. 74. 79 und vielleicht noch andere makkabäisch sind. Aber doch, meine ich, nicht allzu viele; jedesfalls kann ich mit der Anschauung, daß die scheinbar den Abschluß des vierten Psalmbuches voraussetzende Stelle 1 Chron. 16, 8—36 „eine junge Interpolation“ sei (S. 588), mich nicht befreunden. Weshalb die chasidîm der Psalmen die politische Partei der Makkabäerzeit sein müssen (S. 596), vermag ich nicht einzusehen.

Es ist mir nicht leicht gewesen, zu der „Kritik“ eines Werkes von Reuß mich zu entschließen. Nachdem ich durch fünf Jahre demselben als Kollege und nächster Fachgenosse zur Seite gestanden, würde ich, der um vieles Jüngere, eine Beurteilung seiner Arbeit von meiner Seite nicht am Platze gefunden haben, hätte nicht der verehrte Verfasser selbst Einwilligung und Ermunterung gegeben. Wie des Verfassers Name, so läßt auch der andere, welchen er dem seinigen in der Widmung an die Seite gestellt hat, ein Pietätsverhältnis zu diesem Buche mich einnehmen. Wer ihm näher getreten — es wird nicht allzu leicht gestattet —, dem wahren und geraden Cunitz, muß ihn verehren. Ihm dies Werk gewidmet zu sehen, findet fast selbstverständlich, wer die Verhältnisse der Kaiser-Wilhelms-Universität kennt und diese beiden ehrwürdigen Zeugen ihrer vergangenen Zeit.

Nachdem ich einmal Berichterstatter geworden, konnte ich es nicht anders sein als freimütigerweise. Wie ich bestrebt war, hervorzuheben, was mir an dem Werke von Reuß gerade für die gegenwärtige Lage unserer Wissenschaft bedeutsam zu sein scheint, so hoffe ich auch betont zu haben, was der Verfasser als seine Leistung betont zu wissen wünscht. Es ist mir schwer gefallen, daß die Art einer litterarischen Besprechung mir untersagte, wie von dem Werke, so auch von dem Verfasser zu reden und von meiner Verehrung. Selten habe ich ein wissenschaftliches Werk so

charakteristisch gefunden für die Person des Autors. Wer die Reden an Studierende kennt und dieses Buch, der kennt den Verfasser, glaube ich, sehr gut. Liebenswürdigkeit — dort an dem Menschen und Christen, im höchsten und tiefsten Sinne —, soweit sie sich von dem Gelehrten als solchem aussagen läßt, ist sie auch hier die Signatur.

Die Vorrede ist datiert von dem Landsitze des Verfassers. Es weht etwas in dem Buche von der Baumesfrische jenes Tusculums. Möge dessen jungerhaltende Kraft an dem verehrten Manne auch ferner sich bewähren. Er, der Rastlose, sammelt Zusätze für eine zweite Auflage. Wolle ein freundliches Geschick ihn noch schauen lassen auch diesen Erfolg seines Schaffens.

7. April 1883. Wolf Wilh. Baudissin.

Inhalt des Jahrganges 1883.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Viertes Heft.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1883, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Ausgegeben 1. Juli 1883.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.